

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

TESIS DE DOCTORADO.

El pensamiento de Michel Foucault como ontología política de la subjetividad



DIRECTOR: DR. EDGARDO ALBIZU

DOCTORANDA: LIC. CRISTINA LÓPEZ

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

JULIO DE 2008

Índice:

Introducción.....	pag.	2
Capítulo 1: El lenguaje como vía de desantropologización	pag.	120
Introducción.....	pag.	120
1.1. El trasfondo estructuralista de la concepción del lenguaje como vía de Desantropologización.....	pag.	125
1.2. Los esbozos de la perspectiva arqueológica	pag.	138
1.3. De la pregunta por el ser del lenguaje a la consideración del ser del sujeto ..	pag.	148
1.4. De la hipótesis de la autonomía del lenguaje a la consideración de las reglas que establecen el orden del discurso	pag.	175
Conclusión.....	pag.	201
Capítulo 2: De una nueva crítica general de la razón como vía de Desantropologización	pag.	203
Introducción.....	pag.	203
2.1. De la arqueología del saber como empresa de liberación del pensar de su sujeción transcendental.....	pag.	209
2.2. De la genealogía como otro ensayo de la crítica de la razón con fines desantropologizadores.....	pag.	268
Conclusión.....	pag.	289
Capítulo 3: De la ontología histórico-crítica de nosotros mismos como vía de desantropologización	pag.	298
3.1. La genealogía del hombre moderno según el enfoque de Surveiller et punir ..	pag.	305
a) Del suplicio como 'ontología negativa'	pag.	321
b) De la reforma penal como partida de nacimiento del humanismo	pag.	327
c) De los reformatorios como técnica de constitución de sujetos obedientes	pag.	338
d) De la disciplina como práctica de constitución de hombres productivos y dóciles.....	pag.	341

e) Del dispositivo carcelar como productor de delincuencia.....	pag. 353
3.2. La genealogía del hombre del deseo	pag. 369
3.3 Genealogía de la vida biológica y económica de la población.....	pag. 380
3.4. Genealogía de la subjetividad	pag. 391
3.5. De la genealogía como ontología histórico-crítica de nosotros mismos	pag. 423
Conclusión	pag. 430
Conclusiones.....	pag. 444
Bibliografía.....	pag. 452



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Introducción

En una primera lectura, el proyecto de interpretar el planteo de Michel Foucault en términos de ontología política del sujeto puede parecer infundado. Más aún, a la luz de la manifiesta aversión del pensador hacia toda forma de filosofía del sujeto, cualquier intento de asociar su obra con esta cuestión podría ser descartado por impertinente. De hecho, la decisión teórica de cuestionar la supremacía de la categoría de sujeto rige - como el propio pensador lo puntualiza repetidamente - desde sus más tempranas formulaciones toda su trayectoria filosófica. Incluso en precisiones tardías respecto de la orientación de sus últimas investigaciones¹, Foucault no deja de reivindicar y reconocer la imprescriptible vigencia de este posicionamiento inicial. A él responde, según explica retrospectivamente nuestro autor, la elección de compañeros de ruta como Pierre Klossowski y Gilles Deleuze, entre otros. Al mismo criterio obedece su interés por autores que como Nietzsche, Blanchot, Bataille no sólo invitan a poner en consideración sino también propician la destrucción real de la categoría de sujeto². Es la misma necesidad de encontrar un punto de apoyo para impugnar la teoría del sujeto la que justifica, a juicio de un Foucault ya maduro, su tantas veces por él mismo desmentido acercamiento al estructuralismo³.

De modo que, repetidamente, bajo formulaciones diferentes, en distintas etapas de su recorrido intelectual, nuestro autor no dejó de manifestar su rechazo del empleo de esta categoría. Tanta fue su persistencia en la explicación de esta posición que, desde la publicación en 1966 de *Las palabras y las cosas*⁴, su pensamiento quedó asociado a la predica de la desaparición del sujeto como requisito indispensable para la liberación del

¹ Foucault, M. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" entrevista realizada el 20 de enero de 1984, inicialmente publicada en *Concordia. Revista internacional de filosofía* Nro. 6, julio/diciembre 1984, pp. 99-116. Ahora en *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 708-729. Salvo indicación en contrario todas las citas de artículos, conferencias, entrevistas y otros textos como introducciones y prefacios son tomadas de la versión de los mismos incluida en *Dits et écrits* obra que compila en cuatro volúmenes la casi totalidad de los escritos del pensador. En todos los casos, la traducción de las citas es propia y para facilitar el cotejo con el texto original éste se reproduce en el pie de página correspondiente.

² Foucault, M. "Entretien avec Michel Foucault" publicado en *Il Contributo*, año 4, Nro. 1, enero/marzo 1980, pp. 23-84. Ahora en *Dits et écrits Vol. IV*, ed. cit. pp. 41-95. Al respecto en p. 43 sostiene: "... l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution."

³ *Ibidem* p. 52 donde se lee "Or le structuralisme ou la méthode structurale au sens strict n'ont servi tout au plus que de point d'appui ou de confirmation de quelque chose de beaucoup radical: la remise en question de la théorie du sujet."

⁴ Foucault, Michel; *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

pensar de la "sujeción trascendental"⁵ a la que lo habrían sometido primeramente Kant y después la fenomenología desde Husserl en adelante. En realidad, la posición crítica respecto del predominio y el rol adjudicado a la categoría del sujeto en la modernidad⁶ aparece formulada ya en un texto anterior, la "Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres I"⁷ de 1961. En este estudio en apariencias⁸ consagrado primordialmente a establecer el lugar de la *Antropología* en la arquitectónica del pensamiento kantiano, Foucault analiza el problema del pensamiento moderno, advierte las dificultades teóricas que, en virtud de la configuración adoptada para intentar abordarlo, amenazan con impedir su resolución, y traza el esbozo de su propio proyecto filosófico. Desde este punto de vista, lejos de ser un texto marginal⁹, este estudio constituye el punto de inflexión en el que comienzan a definirse la posición y la perspectiva teóricas del propio autor¹⁰.

⁵ La formulación aparece en la conclusión de *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 264.

⁶ Cabe aclarar que, a diferencia de la periodización tradicional según la cual filosóficamente hablando la modernidad se iniciaría con el planteo de Descartes, para Foucault es recién con la aparición del hombre - acontecimiento epistemológicamente ligado como veremos al pensamiento de Kant - que se inaugura la episteme moderna.

⁷ Foucault, M.; "Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres I. Introduction à l'Anthropologie du Kant" presentada en *Faculté des Lettres et Sciences Humaines - Université du Paris*, 1961.

⁸ Como bien lo sugiere Terra, Ricardo en "Foucault lecteur de Kant: de l'anthropologie à l'ontologie du présent" en *L'année 1798. Kant sur l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 1997, pp. 159-171., y como intentaré poner en evidencia más adelante, en verdad, por momentos, el estudio parece orientarse más hacia la crítica de la fenomenología que al esclarecimiento del lugar de la antropología en el pensamiento kantiano. O, mejor dicho, la perspectiva desde la que Foucault emprende el estudio de esta cuestión relativa al pensamiento kantiano es reveladora de su interés por desacreditar la vía empírica que, a su juicio, adopta la fenomenología para pensar el problema de la finitud.

⁹ Son pocos los comentaristas y críticos que hacen referencia a este estudio pero ello no obedece ciertamente a su importancia sino a su condición de inédito solo disponible para la consulta en la biblioteca de la Sorbonne o en el Archivo Foucault. Entre los trabajos más serios y esclarecedores al respecto destaco el de Béatrice Han quien dedica al análisis de este escrito el primer capítulo de su texto *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendental*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1998. Otra lectura interesante aunque, desde mi punto de vista, demasiado sesgada por la pretensión retrospectiva de identificar en aquella tesis la simiente de todos los núcleos del desenvolvimiento posterior del pensamiento de Foucault, es la que lleva adelante Mariapaola Fimiani en *Foucault et Kant. Critique Clinique Éthique*, Paris, L'Harmattan, 1998.

¹⁰ Cabe consignar que antes de la presentación de su doctorado, Foucault ya había publicado en 1954 *Maladie Mentale et personnalité*, una extensa introducción para la traducción francesa del texto de Binswanger *Traum und Existenz*, y en 1957 dos artículos referido uno, a las dificultades teóricas de la psicología, "La psychologie de 1850 à 1950" y el otro, a las complejas relaciones entre investigación científica y psicología, "La recherche scientifique et la psychologie". En todos ellos, se advierte que Foucault estaba ya en camino de discernir las dificultades que afectan al saber y al pensar toda vez que pretenden fundar sus respectivos proyectos teóricos en el análisis de las condiciones de la existencia humana. Su posición era, no obstante, aún oscilante pues en algún caso, parece adscribir a los postulados de una analítica de la existencia como la que practica Binswanger, en otros, como en *Maladie Mentale et personnalité* parece más cercano a una lectura "materialista" que ve en la alienación histórica que afecta al "hombre concreto" la causa de la aparición de la enfermedad mental, en este texto, entendida en términos de alienación. Con similares términos, al final de "La psychologie de 1850 à 1950", Foucault tomaba partido por el análisis de

Desde el principio de la tesis se advierte que el criterio con el cual Foucault se propone analizar la cuestión en consideración en ella es aquel que se interroga por el rol que cumple lo empírico en el proyecto de Kant. No es una opción trivial ni arbitraria. Por el contrario, es este criterio el que le permite mostrar con mayor claridad cuál es el núcleo del pensamiento kantiano y, además, alertar respecto del riesgo de antropologización que, a su entender, corren ciertas corrientes contemporáneas de la filosofía como la fenomenología al privilegiar por sobre la dimensión trascendental del análisis, el enfoque empírico. A un lector atento del estudio no se le escapa que es en la dirección de una crítica radical al punto de vista de la fenomenología que se orienta la interpretación del problema kantiano formulada en la tesis. En este sentido, hay que tener en cuenta que cuando Foucault insistentemente se pregunta porqué Kant habría decidido acompañar todo el desenvolvimiento de su tarea crítica con la acumulación paralela de un conocimiento empírico sobre el hombre, no sólo está interesado en dirimir este asunto por referencia al planteo kantiano sino también en "... recusar a todas estas 'antropologías filosóficas' que se proponen como acceso natural a lo fundamental y a todas estas filosofías cuyo punto de partida y su horizonte concreto están delimitados por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre."¹¹ Lo curioso es que en este estudio - a diferencia del punto de vista que adoptará posteriormente en *Les mots et les choses* texto en el cual se incluye la repetición empírico trascendental como una de las variantes de la analítica de la finitud - Foucault pretendió llevar a cabo tal recusación con el auxilio prestado por la lección legada por el viejo profesor de Königsberg. Esto significa que, en aquel entonces, nuestro autor consideraba que el esmero con que Kant habría duplicado su esfuerzo dando lugar, al

las condiciones de la existencia del hombre y de su historia. En cambio, en la conclusión de "La recherche scientifique...", Foucault reclamaba a la psicología que abandonara el mito positivista y buscara definir su propio estatuto por relación con las dimensiones de la negatividad del hombre como lo ha hecho "mejor que nadie" Freud. Todas estas vacilaciones parecen indicar que Foucault estaba aún buscando su propia perspectiva. Cuando en 1962, presionado por el editor, reeditó el libro del '54 bajo un nuevo título - *Maladie Mentale et psychologie* - y con abundantes correcciones que denotan su cambio de posición respecto de la concepción de la locura que entendida en términos de enfermedad mental es un fenómeno cuya reciente aparición es responsabilidad del igualmente reciente y precario auge del saber psiquiátrico y psicológico, Foucault había adoptado una perspectiva historicista diferente - la arqueológica- que, a partir de ese momento, constituirá su sello. Para advertir la medida del desplazamiento operado por nuestro autor entre el texto del '54 y su reedición del '62 y también sus limitaciones véase Macherey; Pierre, "Aux sources de 'L'histoire de la folie': Une rectification et ses limites" en *Critique* Nro. 471-472, agosto/septiembre 1986, pp. 753-774.

¹¹ Foucault, M., "Thèse complémentaire..." op. cit. p. 123: "... il faut récuser toutes ces 'anthropologies philosophiques' qui se donnent comme accès naturel au fondamental; et toutes ces philosophies dont le point de départ et l'horizon concret sont définis par une certaine réflexion anthropologique sur l'homme".

mismo tiempo, a la reflexión de carácter trascendental llevada a cabo en la *Crítica* y a esa especie de compilación descriptiva de datos sobre el hombre que, a su juicio¹², es la *Antropología* cumplía una función epistemológica precisa. En buena medida, el esfuerzo por establecer la función de esta duplicación o repetición empírico - trascendental en el proyecto kantiano juega un papel determinante en el diseño del procedimiento seguido por Foucault en la tesis para precisar el lugar de la *Antropología* en aquel proyecto. En efecto, es en pos del cumplimiento de este objetivo que, por sobre toda otra perspectiva de análisis, nuestro autor privilegia aquella que permite determinar "... cual ha sido el coeficiente de estabilidad de la *Antropología* por referencia a la empresa crítica"¹³ y subordina a este mismo propósito el análisis de todos los índices a los que recurre. Así, la consideración de los textos del período pre-crítico, la revisión de los documentos y escritos contemporáneos a la publicación de la *Antropología*, y la exégesis de los escritos post-críticos llevados a cabo por Foucault en este texto no tienen otra pretensión más que dar cuenta de la relación entre la indagación antropológica y los resultados del empeño crítico. De todas formas, y más allá de la intención teórica del propio Foucault, el recorrido por este extenso arco temporal está plenamente justificado. No hay que olvidar que, antes de decidir dar redacción definitiva a su texto y publicarlo, Kant dictó durante más de 25 años siempre en el semestre de invierno su curso sobre antropología. De allí que, en virtud del extendido dictado del curso, la *Antropología* resulte "...contemporánea a la vez de lo que precede a la crítica, de lo que la cumple y de aquello que pronto va a liquidarla."¹⁴ De allí también la necesidad de interrogar la persistencia de Kant en el dictado de este curso. Asunto de relevancia puesto que no se resuelve invocando razones de personalidad o carácter ni exigencias académicas. Por el contrario, lo que ha llevado a Kant a dictar durante tanto tiempo su curso y a postergar la publicación del texto correspondiente hasta el final de su

¹² En virtud del enfoque adoptado por el cual enfatiza el análisis del lugar de lo empírico en el pensamiento de Kant, por momentos, Foucault parece omitir la consideración de la dimensión prescriptiva que compete al texto de Kant toda vez que éste no es presentado por su autor como una descripción de lo que la naturaleza hace con el hombre (conocimiento fisiológico) sino de lo que el hombre, en tanto que ser de libre actividad, hace o puede y debe hacer de sí mismo (conocimiento pragmático). Al respecto, véase Kant, E.; *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction de M. Foucault, Paris, Vrin, 1991, p. 11. De todas maneras, como veremos un poco más adelante, cuando enfoque el análisis del texto en sí mismo Foucault se hará cargo de su carácter ambiguo.

¹³ Foucault, M.; "Thèse complémentaire...", op. cit. p. 3: "... il ne serait pas indifférent de savoir quel a été le coefficient de stabilité de l'Anthropologie par rapport à l'entreprise critique."

¹⁴ Foucault, M.; "Thèse complémentaire...", op. cit. p. 7: "...rend l'Anthropologie contemporaine à la fois de ce qui précède la Critique, de ce qui l'accomplit et de ce qui va bientôt la liquider."

carrera académica es una cuestión de incumbencia estrictamente filosófica. Se trata nada menos de lo que, a juicio de Foucault, constituye el desafío mayor del pensamiento de Kant: el problema de la finitud. Problema presente ya en la filosofía clásica pero abordado en términos negativos y siempre en referencia a un principio infinito o absoluto que opera como su fundamento. La novedad del abordaje que pretende llevar a cabo Kant consiste en pensar la finitud en sí misma, es decir, sin remitirla ni referirla a ninguna otra instancia sea ésta infinita o absoluta; sin recurrir, por tanto, ni a una metafísica ni a una ontología del absoluto. Pensada en sí misma, la finitud cobra, por así decirlo, dimensión absoluta o radical¹⁵. Es a ella a la que hay que remitir todo aquello que requiere ser fundamentado. Pero, más importante aún, es ella la que debe dar razón de sí. La cuestión es bajo qué modalidad puede ser cumplida esta aspiración: ¿la del análisis trascendental o la de la investigación empírica?. Y, en correlación con esta disyuntiva, corresponde preguntarse también bajo qué figura es pertinente pensar en estos términos la finitud: ¿la del sujeto trascendental o la del hombre empírico? La formulación de estos interrogantes permite comenzar a vislumbrar la importancia de determinar el rol de lo empírico en Kant: se trata de esclarecer no solo el estatuto de su pensar sino también el carácter del fundamento y la condición del sujeto.

A la luz de estas cuestiones, no puede negarse que el cotejo de la *Antropología* con la *Crítica* se vuelve crucial. Al respecto, la precedencia cronológica del dictado del curso en relación a la puesta en marcha del proyecto crítico autoriza a preguntarse si "cierta imagen concreta del hombre" habría en cierto sentido presidido y hasta organizado el desarrollo de este proyecto estableciendo de esta forma una suerte de preeminencia del orden de lo empírico sobre lo trascendental. Pero, bien pudiera ser, como a renglón seguido se pregunta Foucault, que, a la inversa, fuera la perspectiva antropológica la que se hubiera ido modificando conforme avanzaba el proyecto crítico dando lugar a la aparición de un sujeto de condición y estatuto diferente al hombre de naturaleza empírica que lo había precedido. De comprobarse esta segunda opción, "... la *Crítica* agregaría a su carácter propio de

¹⁵ La concepción de Kant de la finitud sería radical según la lectura que hace M. Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, texto que, por momentos, parece orientar la interpretación del pensamiento de Kant formulada por Foucault.

‘propedéutica filosófica’ un rol constitutivo en el nacimiento de las formas concretas de la existencia humana”¹⁶

La revisión de los primeros índices consultados por Foucault para intentar dar respuesta a este dilema - las *Reflexionen*, los *Collegentwürfe*, los textos del periodo pre-crítico, los textos de Kant contemporáneos de la redacción definitiva de la *Antropología* y los textos relativos a la cuestión antropológica de otros autores- no arrojan resultados concluyentes. Solo refuerzan la evidencia de que esta última obra de Kant en su largo proceso de maduración ha estado vinculada con las investigaciones pre críticas, con el conjunto de la obra crítica, con los esbozos de la filosofía trascendental, con las investigaciones que en aquella época intentaban conformar un conocimiento sobre el hombre y, por ende, es hacia el análisis de esos índices que Foucault dirige su atención.

En lo que concierne a los escritos del periodo pre-crítico contemporáneos del momento en que Kant comenzó a dictar su curso sobre Antropología¹⁷ su análisis conduce a destacar similitudes o ligeras diferencias entre aquellos textos y la versión publicada de la *Antropología* pero nada permiten inferir respecto de la estabilidad o alteración de la formulación antropológica inicial respecto del esbozo y desarrollo del proyecto crítico. Sólo una nota en el *Ensayo sobre las razas* advierte sobre un cambio de perspectiva: mientras que en el *Ensayo* la antropología como disciplina no tiene un fin en sí mismo sino que constituye un ejercicio previo al desarrollo de un conocimiento sobre el mundo de carácter pragmático y cosmológico, el texto del 98 establece una suerte de circularidad entre el conocimiento del mundo y del hombre y la aplicación o uso de los mismos y asocia este sesgo pragmático no a una visión cosmológica sino a una perspectiva cosmopolita. Aunque interesante desde el punto de vista de la apreciación de la evolución de la perspectiva de Kant respecto de la especificidad de la antropología, la precisión resulta, no obstante irrelevante para la cuestión en análisis aquí.

La revisión del último tramo de la correspondencia mantenida con Jacob Beck, en cambio, es reveladora de las diferencias de enfoque y tratamiento de ciertas cuestiones

¹⁶ Ibid. p. 4: "...la Critique, à son caractère propre de ‘propédeutique’ a la philosophie ajouterait un rôle constitutif dans la naissance et le devenir des formes concrètes de l’existence humaine”

¹⁷ Cabe precisar que Kant inaugura su curso en 1772, es decir, después de la publicación de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* y el *Ensayo sobre las enfermedades del espíritu*, ambos de 1764 y entre la redacción de la *Disertación sobre el mundo sensible e inteligible* de 1771 y *Ensayo sobre las razas* de 1772.

teóricas que, en virtud de la diferencia de nivel entre *Crítica* y *Antropología*, Kant está obligado a respetar. En sus cartas, Beck consulta a Kant sus dudas respecto de algunas cuestiones centrales de la *Crítica* como la determinación del sujeto, la relación con el objeto, la síntesis de lo múltiple, la validez universal de la representación. A estas dudas Kant no responde solo epistolarmente sino a través de la *Antropología* tanto a través del texto publicado como a través de ciertas consideraciones incluidas en el manuscrito no publicado. En lo que respecta al texto publicado, entre las formulaciones de la *Crítica* y la exposición de la *Antropología*, Foucault detecta dos significativos desplazamientos. El primero de ellos concierne al sesgo "apologético" adjudicado al tratamiento de la sensibilidad en virtud del cual ésta adquiere amplitud y consistencia por respecto al entendimiento sin que esto implique ni renegar de la superioridad que, en tanto facultad de pensar, Kant atribuye al entendimiento por referencia a la sensibilidad¹⁸ ni exacerbar una oposición considerada por Beck como amenazante para la unidad del yo. El segundo desplazamiento es el operado respecto de las definiciones de sentido interno y apercepción, es decir, el que afecta a las dos formas de la referencia a sí con que cuenta el sujeto no sólo para conocerse sino también para constituirse como tal. En ambos casos, el desplazamiento producido en la definición parece reflejar la diferencia de nivel de abordaje de estas cuestiones entre la *Crítica* y la *Antropología*. En este último texto, la apercepción es definida como "la conciencia de lo que el hombre hace" mientras que en la *Crítica*, la apercepción era remitida al yo pienso. A su turno, el sentido interno que en la *Crítica* era analizado según la forma a priori del tiempo, en la *Antropología* es definido como "conciencia de lo que el hombre experimenta" convirtiéndolo de este modo, como bien lo puntualiza Foucault, "... más en el signo de una pasividad primera que de una actividad constitutiva."¹⁹ El manuscrito inédito amplía las consideraciones sobre el conocimiento de sí incorporando precisiones que permiten inferir consecuencias muy elocuentes tanto respecto del estatuto de la indagación antropológica como sobre la condición del hombre. En efecto, en el texto inédito, partiendo de la definición de sentido interno como conciencia empírica, Kant sostiene que, en la experiencia concreta, el hombre no puede percibir el yo

¹⁸ Al respecto véase en Kant, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1991, Trad. Michel Foucault, p. 68.

¹⁹ *Thèse complémentaire...*, op. cit. p. 22: "... plus le signe d'une passivité première que d'une activité constitutive."

sino bajo su estatuto de objeto, como un yo observado. En lo que respecta a la apercepción, Kant la presenta allí como una conciencia intelectual de sí que concierne exclusivamente a un acto del sujeto determinante, es decir, no refiere a ningún objeto dado ni a ningún contenido intuitivo sino solo a sí mismo y, por tanto, su análisis corresponde a la *Lógica*. Sin dejar de reconocerle a Beck que la insistencia en esta diferenciación puede conducir a la errónea convicción de que es el sujeto el que se divide en dos formas de la subjetividad comunicables entre sí, Kant salda la discusión sosteniendo que no se trata de dos formas del yo sino de dos formas de acceso a la conciencia del yo: en una como contenido de la percepción y, en la otra, como forma del juicio. Ahora bien, respecto del asunto en consideración aquí y siguiendo al pie de la letra las precisiones de Kant, Foucault infiere que "... este debate permitía definir el espacio en el que una *Antropología* era posible: región en la que la observación de sí no accede ni a un sujeto en sí ni a un yo puro de la síntesis, sino a un yo que es objeto y presente solamente en su única verdad fenomenal."²⁰ En otras palabras, el nivel de indagación de la *Antropología* no le permite dar cuenta de la forma de constitución del sujeto sino sólo analizar las formas concretas de la observación de sí. Sin embargo, como precisa Foucault a renglón seguido, entre el yo objeto de la *Antropología* y el sujeto determinante de la *Crítica* el parentesco es indudable: ¿acaso no es el primero sino el resultado de la autoafección del segundo?. Siendo esto así, el dominio en que se emplaza la *Antropología* no es el de la pura descripción de las determinaciones de la naturaleza humana sino "...aquel en que la unidad concreta de las síntesis y de la pasividad, de lo afectado y de lo constituyente se da como fenómeno en la forma del tiempo."²¹ De acuerdo con estas precisiones, suerte de mixto impuro, la *Antropología* determinaría su emplazamiento y definiría su estatuto por una referencia muda a la *Crítica*. Ciertamente, aunque ni siquiera la mencionan, todas estas diferenciaciones son posibles e inteligibles solo sobre el supuesto de un análisis ya concretado en la *Crítica*. De modo que, como resultado de la revisión de la respuesta de Kant a los interrogantes formulados por Beck, Foucault advierte los caracteres esenciales de la relación entre la reflexión crítica y la indagación antropológica: de nivel diferente, la *Antropología* requiere, en cierto sentido, y

²⁰ Ibid. p. 23: "...ce debat permettait de définir l'espace dans lequel une *Anthropologie*, en général, était possible: région dans laquelle l'observation de soi n'accède ni à un sujet en soi, ni au je pur de la synthèse, mais à un moi qui est objet, et présent seulement dans sa seule vérité phénoménale."

²¹ Ibid. p. 24: "... l'unité concrète des synthèses et de la passivité, de l'affecté et du constituant, se donne comme phénomène dans la forme du temps."

refiere tácitamente a los resultados de la *Crítica*. Sin embargo, a pesar de tal requerimiento y referencia, como trataremos de puntualizar más adelante, entre ambas no se traza una relación de fundamentación. Respecto del tenor de la relación entre *Crítica* y *Antropología*, el análisis de la respuesta a Beck no permite avanzar más allá de este somero y hasta confuso señalamiento. Otro tanto ocurre respecto de la especificación del estatuto y del nivel en que se mueve la *Antropología*. Analizados en el ángulo estrecho de la respuesta a Beck, los textos consultados habilitan únicamente a discernir el dominio ambiguo y oscilante en que se emplaza la *Antropología*. Dominio al que puede adjudicarse la denominación de "empírico" sólo a condición de tener presentes las especificaciones formuladas por Foucault que tanto diferencian a la *Antropología* de lo que constituiría una mera descripción fisiológica de la naturaleza del hombre y sus determinaciones extrínsecas como la muestran incapaz de alcanzar el plano de la reflexión trascendental. Respecto de lo que parecen ser concluyentes estas apreciaciones es de la interrogación que sirve de hilo conductor a la tesis y que intenta determinar la preponderancia o referencia de lo empírico a lo trascendental. Si tomamos en cuenta las precisiones de Foucault no cabe duda de la preeminencia que Kant adjudica a lo trascendental respecto de lo empírico. Preeminencia que se refleja tanto en la determinación por vía negativa del nivel de la indagación antropológica que, como quedó dicho, no puede acceder al sujeto puro; como en la luz de inteligibilidad que arroja la reflexión trascendental ya efectuada sobre las formulaciones de la *Antropología*.

Aproximadamente en la misma época en que Kant estaba abocado a la redacción de la *Antropología*, los ecos de las discusiones sobre la *Metafísica del Derecho*, la correspondencia con Hufeland y la elaboración de la tercera parte del *Conflicto de las Facultades* contribuyen a especificar el sesgo propio de aquella. En la respuesta a la objeción de Schütz, quien confundiendo el punto de vista moral y jurídico, reclama a Kant por admitir la cosificación de las relaciones en el seno del matrimonio, puede encontrarse una primera especificación del carácter pragmático de la *Antropología*. En palabras de Foucault, el carácter pragmático de la *Antropología* deviene del emplazamiento de sus preocupaciones en "... un cierto punto de convergencia y de divergencia del derecho y de la moral."²². Emplazado en este punto, el hombre de la *Antropología* no es considerado ni

²² Ibid. p. 27: "...un certain point de convergence et de divergence du droit et de la morale."

como sujeto de moral ni como sujeto de derecho sino como "ciudadano del mundo", es decir, como un individuo al mismo tiempo sometido a las leyes pero que porta en él, en su libertad, la ley moral. En este sentido, la *Antropología* se ocupa no de lo que el hombre es sino de aquello que "... en tanto que ser de libre actividad, hace o puede y debe hacer de sí mismo."²³ En el caso de la correspondencia con Hufeland, participe del movimiento de medicina moralizante predominante a fines del siglo XVIII, Kant - a juicio de Foucault - encuentra una clave de articulación del análisis del homo natura y del hombre sujeto de libertad. En su obra, Hufeland intenta demostrar que la naturaleza física del hombre puede ser abordada desde el punto de vista moral, más aún, que la cultura moral contribuye al perfeccionamiento físico de la naturaleza humana. Para Hufeland, el equilibrio entre naturaleza física y cultura moral es establecido por el primado de la razón. Los aportes de este intercambio se reflejan también en la propuesta incluida en la tercera parte del *Conflicto de las Facultades* de constituir una "dietética" que en tanto arte cotidiano de la salud implique un punto de convergencia entre la medicina y la filosofía. A su vez, *El Conflicto de las Facultades* contribuye a precisar el significado de la dimensión del "uso" que supone la fórmula que afirma que el objeto de la *Antropología* no es la exploración de lo que la naturaleza hace del hombre sino de aquello que el hombre está en condiciones de hacer de sí. En concomitancia con la perspectiva de Hufeland, Kant se encamina en aquel texto a mostrar cómo el espíritu puede gobernar sobre la naturaleza física retomando, rectificando y hasta modificando su condición.

Como resultado de la incorporación de estos aportes, desde su prefacio, la *Antropología* claramente establece los mojes que regirán su indagación: no se cuestiona de dar cuenta de lo que el hombre es por naturaleza sino de lo que puede hacer de sí en el uso de sus facultades, uso que no debe interpretarse en términos de habilidad de desempeño sino conforme a aquello que el hombre "puede y debe" hacer de sí.

Ahora bien, aunque desde las primeras líneas del prefacio, la *Antropología* se define también como un "conocimiento del mundo", curiosamente como lo señala Foucault, la mayor parte de este estudio del hombre no se lleva a cabo en la dimensión cosmopolita del mundo sino en la interior del ánimo (Gemüt). Vuelta hacia la indagación del hombre desde la dimensión del ánimo, la *Antropología* misma y ya no como fruto de un interés

²³ Kant, E.; *Anthropologie...*, op. cit. p. 11: "...en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-

ajeno y exterior, parece referir a la *Crítica*. De hecho, el ánimo constituye el principio de organización enciclopédica de las tres *Críticas* como se advierte al consultar la tabla incluida al final de la introducción a la *Crítica del Juicio*. Por lo demás, las apreciaciones de Kant sobre el ánimo en la *Antropología* responden a lo establecido ya en *Crítica*. Así ocurre, por ejemplo, con el lugar asignado a la psicología racional en el estudio del ánimo: al igual que la "Dialéctica Trascendental", la *Antropología* distingue sentido interno y apercepción de la noción de alma objeto de la psicología. El ánimo, al que se refiere la *Antropología* no es ni alma (Seele) ni espíritu (Geist) pero tampoco pura pasividad sometida a sus determinaciones. De sacarlo de la pasividad, de "vivificarlo" se encarga el espíritu a través de las ideas, según la fórmula consignada en la *Antropología*²⁴ y que Foucault explica recurriendo a la *Crítica*²⁵ diciendo "Tal es entonces la función del Geist: no organizar el Gemüt de manera de hacer de él un ser viviente o el analogon de la vida orgánica o aún la vida del absoluto mismo, sino vivificarlo, hacer nacer en la pasividad del Gemüt, que es la de la determinación empírica, el movimiento hormigueante de las ideas..."²⁶

Elemento presente tanto en la *Crítica* como en la *Antropología*, el análisis del ánimo habilita a Foucault a reanudar su intento de determinar el carácter del vínculo entre ambas obras a pesar de la diferencia de nivel que las separa y que el propio Foucault enfatiza adjudicando, a contrapelo de lo ya establecido por el mismo, un tenor excluyentemente empírico a la *Antropología*. En su opinión, "Recopilación de observaciones empíricas, la *Antropología* no tiene contacto con una reflexión sobre las condiciones de la experiencia."²⁷ Sin embargo, el mismo se encarga de aclarar que esta diferencia no impide el establecimiento de una relación entre ambas formas de indagación. Pero, vista desde esta óptica, es decir, considerando la diferencia de nivel existente, esta relación solo puede ser concebida en términos de "analogía cruzada" o "imagen invertida" como la que devuelve un

même."

²⁴ Kant, E.; *Anthropologie...*, op. cit. p. 89: "Le principe spirituel est en l'homme le principe qui vivifie.[...] Pour dire que ces choses ou ces personnes sont animées par un principe spirituel, il faut qu'elles éveillent un intérêt et ceci par les Idées."

²⁵ Kant, E.;

²⁶ *Thèse complémentaire...*, op. cit. p. 51: "Telle est donc la fonction du Geist: non pas organiser le Gemüt de manière à en faire un être vivant ou l'analogon de la vie organique ou encore la vie de l'Absolu lui-même; mais le vivifier, faire naître dans la passivité du Gemüt, qui est celle de la détermination empirique, le mouvement fourmillant des idées..."

²⁷ Ibid. p. 56.

espejo. Este es el tipo de relación que Foucault advierte al analizar las relaciones de la síntesis y de lo dado en la *Antropología* o la concepción de la subjetividad. Analizada a la luz del ulterior interés de Foucault - la crítica a las supuestas pretensiones antropologizantes de la fenomenología - y también del que preside nuestra tesis - determinar la posición de Foucault respecto de la categoría de sujeto - la diferenciación entre la concepción antropológica y crítica de la subjetividad se vuelve una cuestión medular. Sobre todo, teniendo en cuenta el supuesto desde el cual Foucault emprende su exploración: la insalvable diferencia de nivel que casi desaconseja todo intento de establecer una comparación estructural entre ambas obras. Partiendo de un supuesto tan fuerte es presumible que el resultado de tal análisis apunte a sugerir cierta preeminencia del sujeto de la *Crítica* sobre el hombre de la *Antropología*. Así, mientras que para la *Crítica* el yo es forma de la síntesis; para la *Antropología*, como quedó establecido a partir del manuscrito inédito, sólo desde su estatuto de objeto, el yo puede ser considerado en su función sintética. De esta forma, la expresión del yo queda ligada en la *Antropología* a la posibilidad de ser objeto para sí mismo sin que el yo mismo establezca esta posibilidad. A nivel de la *Antropología*, el yo hablado aunque marca el pasaje del sentimiento al pensamiento no es el agente de este traspaso ni toma conciencia de ello. Este yo, en palabras de nuestro autor, "... es la forma empírica y manifiesta en la cual la actividad sintética del yo aparece como figura ya sintetizada..."²⁸ En este sentido, en la *Antropología* no hay algo así como un a priori de existencia equiparable al a priori del conocimiento de la *Crítica*. Por el contrario, en el contexto de la *Antropología*, el yo se presenta como una estructura ya allí, irreductible. Presente a sí solo bajo la forma de objeto, en modo alguno, entonces, podría este yo desplazar o remplazar al sujeto trascendental de la *Crítica*. Más bien, parece requerirlo si no como instancia fundadora al menos como el supuesto que otorga inteligibilidad a su propia estructura. Por la vía de este contraste entre ambas formas del yo, Foucault - aún sin atreverse a atribuirle aquel rol constitutivo en el nacimiento y el devenir de las formas concretas de la existencia por el que se preguntaba al inicio del estudio - inclina la balanza a favor de la indispensable precedencia de la *Crítica* y de la subjetividad trascendental.

²⁸ Ibid. p. 57: "... il est la forme empirique et manifeste dans laquelle l'activité synthétique du je apparaît comme figure déjà synthétisée..."

Respecto de lo dado y su síntesis, subsiste la misma relación especular entre *Antropología* y *Crítica*. En efecto, en este caso, a nivel de la *Antropología*, no es posible dar cuenta de la operación de síntesis de lo dado efectuada fuera de su ángulo de visibilidad. En opinión de Foucault, en la *Antropología* lo dado no aparece bajo la forma de una multiplicidad inerte asociable de manera absoluta a una pasividad originaria que reclama la participación de la conciencia para adquirir unidad e identidad. En este contexto, lo dado, entonces, se presenta como ya reducido a su unidad por efecto de la síntesis inconsciente de los elementos de la percepción que el entendimiento no alcanza a diferenciar. En cambio, en la *Crítica*, lo dado se presenta bajo la forma de lo múltiple y disperso que requiere de la síntesis de la conciencia. En el orden de la indagación sobre la existencia concreta, no hay forma de acceder a esa instancia a priori en que lo dado se ofrece, por así decirlo, en estado puro. En efecto, lo que en la *Crítica* es del orden del a priori, se refleja en el espejo de la *Antropología* bajo la condición de lo originario que es aquello que ya está allí, presente en la sucesión de figuras de la síntesis. Ahora bien, de acuerdo con esto, el yo de la *Antropología* no solo es incapaz de dar cuenta de su propio proceso de constitución sino que tampoco dispone de las condiciones que le permitirían dar cuenta de la configuración de lo dado en su unidad.

En lo que concierne a las facultades (*Vermögen*), la *Antropología* retoma el cuadro establecido en la *Crítica* solo que en lugar de analizarlas desde sus condiciones positivas, en este texto, Kant lleva adelante un análisis que apunta a destacar sus debilidades o las desviaciones que desde el interior de sí mismas las amenazan. Así, la conciencia de sí, por ejemplo, es descrita como permanentemente amenazada por el peligro de caer en un egoísmo malsano.

Respecto de la articulación o división interna de la *Antropología*, Foucault llama la atención sobre la modificación producida entre los esbozos, según los cuales conforme a la regla pautada por la *Crítica* el texto se dividiría en una teoría de los elementos y en una teoría del método y la versión definitiva que contempla dos partes: la Didáctica y la Característica y este cambio que, a primera vista, podría ser interpretado como un distanciamiento del modelo de la *Crítica*, es considerado por Foucault como un hallazgo que le permite a Kant sin modificar el contenido previsto para las dos partes, enfatizar la conexión a través del animo entre el conocimiento interior y exterior del hombre, que en la

Didáctica es presentado como "De la manera de conocer al hombre interior tanto como al hombre exterior" y en la Característica toma la forma de un conocimiento interior del hombre obtenido a partir del hombre exterior. De esta suerte, también en este caso, la *Antropología* sigue el modelo de la *Crítica* aunque se comporta como su versión en negativo o como afirma Foucault se da "...una articulación que la repite como en negativo"²⁹

Lejos de dar por dirimida la cuestión, el cúmulo de referencias registradas entre ambos textos parece impulsar a Foucault a buscar fuera de la *Antropología* misma un principio de explicación respecto de su vínculo con la *Crítica*. A estos efectos, Foucault recurre a dos textos: la clasificación establecida en "La arquitectónica de la razón pura" y el pasaje de la *Lógica* donde la pregunta antropológica ¿qué es el hombre? parece subsumir en sí toda otra indagación.

Si nos atenemos a las prescripciones de "La arquitectónica...", la antropología no tiene lugar en el cuadro de la filosofía. A juicio de Kant, ésta, según la división sistemáticamente establecida, sólo comprende "... la metafísica, tanto de la naturaleza como la de la moral y, especialmente, la crítica de la razón (...) - crítica que va antes, como ejercicio introductorio (propedéutica)..."³⁰. Sin embargo, Kant se refiere en este texto a la antropología cuando considera la correcta inserción de la psicología empírica en el campo del saber: desterrada de la metafísica por su condición de empírica, la psicología debería incluirse - señala Kant en este texto - en el seno más apropiado de una antropología completa, la cual "...forma pareja con la doctrina empírica de la naturaleza."³¹ Una segunda referencia al "conocimiento empírico del hombre" permite considerar la reincorporación de la antropología al todo de la metafísica. Al respecto afirma Kant, "La matemática, la ciencia de la naturaleza e incluso el conocimiento empírico del hombre poseen un alto valor como medios conducentes a fines que, al final se revelan necesarios y esenciales, aunque solo a través de un conocimiento racional extraído de meros conceptos, conocimiento que, llámese como se quiera, no es en realidad otra cosa que metafísica."³² De dónde Foucault concluye que, según estas consideraciones, en su condición de empírica la antropología no

²⁹ Ibid. p. 64: "... une articulation qui le répète comme en négatif..."

³⁰ Kant, I.; *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, p. 658.

³¹ Ibid. p. 657.

³² Ibid. p. 658.

es asunto que concierna o interese a la *Crítica* ocupada solo por la determinación del conocimiento puro. Por su parte, concebida en este cuadro como de carácter totalmente empírico, la antropología no requeriría recurrir a la *Crítica* para conformarse. Las presuntas conclusiones son, no obstante su contundencia, engañosas: como vimos, la *Antropología* publicada no responde, al menos totalmente, al carácter resueltamente empírico previsto para la disciplina en "La arquitectónica..." y, por otra parte, su remisión implícita a los hallazgos de la *Crítica* son recurrentes. De todas formas, el ejercicio le sirve a Foucault para demostrar que el análisis del carácter del vínculo entre ambos textos debe ser enfocado como una cuestión estructural de hecho sin presumir ningún ordenamiento previo.

Respecto del cuadro general del saber en Kant, en este caso de aquel previsto en "El canon de la Razón Pura"³³, la lectura de la *Lógica* provee a Foucault nuevas claves para determinar el lugar de la *Antropología* en el pensamiento de Kant. En efecto, mientras que en "El canon...", Kant sostenía que todos los intereses de la razón pueden resumirse en tres cuestiones, a saber: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?, en la *Lógica*, estas mismas cuestiones son subsumidas a una cuarta, ¿qué es el hombre?. A primera vista, podría pensarse que, finalmente, Kant contrariando incluso sus propias prescripciones en la *Crítica* habría decidido orientar hacia la determinación de la naturaleza del hombre todo el empeño de la razón. Esta primer lectura autoriza, entonces, a preguntarse como lo hace Foucault - dando cuenta así de una oscilación más adjudicable al enfoque de las filosofías post kantianas del cuál es preciso establecer si él mismo logra desprenderse - "¿Hay que entender una relación como la del conocimiento al objeto o como aquella de este mismo conocimiento al sujeto[...] O mejor, ¿hay que pensar, al contrario, que estas tres cuestiones deben ser a su vez interrogadas, rodeadas en su poder de cuestionamiento y restauradas, por una nueva revolución copernicana en su gravitación originaria alrededor del hombre que cree naturalmente interrogarse en ellas, mientras que es él quien las interroga y que se trata, para disipar toda filodoxia, de interrogarlas por respecto a él?".³⁴

³³ Ibid. p. 630.

³⁴ Foucault, M.; "Thèse complémentaire...", p. 67: "Faut il entendre un rapport comme celui de la connaissance à l'objet ou comme celui de cette même connaissance au sujet [...] ? Ou bien, faut il penser au contraire que ces trois questions doivent être à leur tour interrogées, contournées, dans leur pouvoir de questionnement et restaurées par une nouvelle révolution copernicienne dans leur gravitation originare autour

De todas formas, respecto de este supuesto desplazamiento producido en la *Lógica* al otorgarle a la cuestión antropológica cierta preeminencia sobre las otras tres, Foucault aclara que, por una parte, la versión publicada de la *Antropología* no se hace cargo de responder, al menos en los términos previstos por la *Lógica*, a esa cuestión y, en segundo lugar que, en la *Lógica* misma, ni bien es planteada la pregunta ésta remite a las tres anteriores como clave de su resolución. De forma similar, los textos del *Opus Postumum* referidos a las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre, parecen asignarle al hombre un lugar predominante: suerte de término medio en el que se efectúa la síntesis de los otros dos extremos. El sucinto análisis del *Opus* es también la ocasión para que Foucault se pregunte por el nivel de la reflexión en que tal síntesis puede operarse y por la condición del hombre capaz de efectuarla. Respecto de lo primero, no cabe duda de que los textos que integran el *Opus* constituyen el esbozo de la filosofía fundamental de la cual la *Crítica* había sido la propedéutica. Por otra parte, si es cierto como sostiene Foucault que "Es a partir del hombre que el absoluto puede ser pensado"³⁵, lo es solo en la medida en que aquel "... ejerce su soberanía de sujeto pensante..."³⁶

A simple vista, entonces, tanto el fragmento referido de la *Lógica* como los textos del *Opus* darían cuenta de la preeminencia de la cuestión antropológica sobre las otras indagaciones. Sin embargo, en este caso también las apariencias son engañosas. En efecto, ni en el caso del *Opus* ni en el de la *Lógica* la remisión a la cuestión del hombre tiene valor de referencia absoluta. En el caso del *Opus*, el hombre, ni bien es presentado como principio de síntesis, es desplazado de su lugar central al ser definido como habitante del mundo. A partir de allí, toda indagación sobre su condición será a su vez remitida a una consideración sobre el mundo. En el caso de la *Lógica*, a juicio de Foucault, la remisión inmediata de la pregunta antropológica a las otras tres cuestiones pone en evidencia que tal cuestión no tiene otra respuesta, otro contenido más que aquel que resulta del esfuerzo por determinar la fuente del saber, el dominio del uso posible y natural de todo saber, los límites de la razón. En otras palabras, que "La *Antropología* no dice nada distinto de lo que dice la *Crítica*."³⁷

de l' homme qui croit naturellement s'interroger en elles, alors que c'est lui qui les interroge et qu'il s'agit pour dissiper toute philodoxie, de les interroger par rapport à lui.?"

³⁵ Ibid. p. 71: "C'est à partir de l'homme que l'absolu peut-être pensé"

³⁶ Ibid. p. 70: "...il exerce sa souveraineté de sujet pensant..."

³⁷ Ibid. 76: "L' *Anthropologie* ne dit rien d'autre que ce que dit la *Critique*."

Llegados a este punto, Foucault afirma que "Estamos al nivel del fundamento estructural de la repetición antropológico - crítica."³⁸

Pero, ¿a que se refiere Foucault con esta formula? ¿de qué repetición habla? ¿qué supone interpretar en términos de "repetición" la relación de la antropología con la tarea crítica? A su entender, si la indagación antropológica de la que da constancia el texto de 1798 no agrega ni modifica en nada los resultados obtenidos por el ensayo crítico y, al igual que la pregunta antropológica formulada en la *Lógica*, lejos de prescindir de aquellos los supone, la pregunta antropológica se limitaría, entonces a repetir a nivel empírico, si tomamos en cuenta el texto de la *Antropología* o a nivel trascendental si nos referimos a los textos del *Opus*, los hallazgos de la *Crítica*. Semejante explicación, no obstante, no cierra ni resuelve la cuestión. Más bien, obliga a preguntar cuál es el sentido, o mejor, cuál es la función de esta repetición que, en el contexto del pensamiento de Kant, no parece en modo alguno ser accidental. Por el contrario, se trata de una cuestión medular toda vez que de su resolución depende el esclarecimiento de la función estructural de la antropología en el pensamiento kantiano. Una cosa es clara: por sí sola, es decir, prescindiendo de los resultados de la *Crítica*, ni en la vertiente empírica del texto de 1798 ni en la trascendental de la pregunta de la *Lógica*, la antropología no se sostiene. En realidad, en el marco del pensamiento de Kant, la antropología no solo supone los resultados de la *Crítica* sino que reproduce también su articulación interna y en esta reproducción cifra su carácter sistemático. Incluso en aquellos puntos en que por consideración a su pertinencia empírica, el texto del 98, parece distanciarse de las conclusiones de la *Crítica*, la precedencia de esta última se hace sentir toda vez que se advierte que lo que las distancia no es del orden de la posición teórica sino del nivel de indagación. En efecto, lo que a nivel de la *Crítica* es presentado como "a priori" solo puede ser expuesto en términos de "originario" en la *Antropología*. En palabras de Foucault, "La *Antropología* es sistemática en virtud de una estructura que es la de la *Crítica* y que ella repite. Pero lo que la *Crítica* enuncia como determinación, en la relación de la pasividad y de la espontaneidad, la *Antropología* lo describe a lo largo de una dispersión temporal que no se acaba jamás y que no ha comenzado jamás..."³⁹ En ese sentido, la repetición no es mera duplicación, es decir, lo que

³⁸ Ibid.: "Nous sommes là au niveau du fondement structural de la répétition anthropologico critique."

³⁹ Ibid. p. 89: "L'*Anthropologie* est systématique en vertu d'une structure qui est celle de la *Critique* et qu'elle répète. Mais ce que la *Critique* énonce comme détermination dans le rapport de la passivité et de la

se repite es lo mismo pero no es idéntico. A Kant no se le escapa que - y esta es su verdadera lección para todas aquellas antropologías que intentan reemplazar las estructuras del a priori por una suerte de comienzo arcaico- a nivel empírico, la relación entre el entendimiento y lo dado no puede presentarse como una síntesis ya efectuada sino descripta como un proceso que se despliega temporalmente. Para aclarar esto, Foucault refiere el ejemplo del texto "Apología de la sensibilidad"⁴⁰ donde Kant retoma las relaciones de la intuición y el entendimiento solo que, en este contexto, las describe en un orden de sucesión que no es el de la *Crítica* pero que, sin duda, lo supone. Con todo, y a pesar de requerir en estos aspectos a la tarea crítica, la *Antropología* no refiere a ella como a su fundamento. En efecto, la *Antropología* supone, se apoya, remite a la crítica pero no como lo fundado requiere de aquello que lo fundamenta. "Reposa", como sugiere Foucault, en el trabajo de la *Crítica*; retoma - sin dar cuenta de ello explícitamente- sus articulaciones pero ni responde al lugar que aquella le asignaba en el cuadro del saber ni se conforma a sus principios organizadores. No es, por lo tanto, aduciendo razones de fundamentación que puede explicarse la repetición antropológico - crítica. Y, aunque cotejando otra bibliografía al respecto⁴¹, se compruebe que las vacilaciones de Foucault para precisar el lugar y el rol de la antropología son compartidas por expertos más avezados que en él en la comprensión del pensamiento kantiano, no hay que olvidar que, en parte, sus dificultades provienen del criterio adoptado para llevar adelante su análisis. Es en virtud de este criterio que se explica su insistencia en subrayar el carácter dependiente de la *Antropología*. Manifestada a lo largo de todo su análisis, esta insistencia es reveladora de la intención que anima a nuestro autor: invalidar la pretensión atribuida a la fenomenología de suprimir la tarea crítica remplazándola por la indagación antropológica. El mismo criterio rige también la vía elegida para intentar resolver el enigma de la "repetición". En este sentido, Foucault sostiene que el significado de esta repetición no puede indagarse ni al nivel empírico de la antropología ni al nivel de propedéutica para una filosofía trascendental en que se desenvuelven las *Críticas* sino al nivel fundamental de la filosofía trascendental ya

spontanéité, l'*Anthropologie* le décrit le long d'une dispersion temporelle qui ne s'achève jamais et n'a jamais commencé..."

⁴⁰ En la versión publicada de la traducción de Foucault de la *Antropología*, el título consignado fue "Apologie pour la sensibilité". Véase en Kant, E.; *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit. p. 29.

⁴¹ Me refiero no sólo a los artículos de Alain Renaut y Ricardo Terra anteriormente citados sino también al de Jean Ferrari titulado "D'un introuvable science de l'homme" incluido en *L'année 1798*, op. cit. pp. 7-15.

realizada que es el del *Opus Postumum*. Del *Opus*, entonces, toma la estructura tripartita constituida por las nociones de Quelle, Umfang y Grenze, a las que traduce como fuente, dominio y límite, para tratar de explicar la función de la repetición. Presentes en la trama de las *Críticas*, especificando el contenido de la pregunta antropológica de la *Lógica*, determinantes para establecer la pertenencia estructural de aquella pregunta a la consideración del mundo, estas nociones se presentaban, en el nivel más superficial de estas obras, como conceptos compartidos que articulaban la división sistemática del proyecto kantiano. Pero, retomadas, es decir, repetidas al nivel del *Opus*, estas nociones alcanzan por la repetición misma estatuto fundamental. A este nivel, ya no actúan como simples conceptos que recorren la obra dando cuenta de su división sino que se aplican a dar cuenta de aquello que "... pertenece necesariamente (originariamente) a la existencia de las cosas."⁴² He aquí la finalidad de la repetición o duplicación antropológica - crítica "... alcanzar el nivel fundamental en que es interrogado el Inbegriff de la existencia..."⁴³ A este nivel lo que era presentado como división sistemática o, como en el caso de la relación del hombre y el mundo, era expuesto como circularidad inagotable puesto que el mundo era unificado por el hombre y éste, a su vez, era considerado a partir de su condición de habitante del mundo, aparece ahora como resultado de una correlación fundamental: la del todo de la existencia con lo que le pertenece necesariamente, es decir, originariamente. Desde este punto de vista, solo desde este punto de vista que es el de lo fundamental, "Se percibe así que el mundo no es simplemente fuente para una "facultad" sensible sino sobre el fondo de una correlación trascendental pasividad - espontaneidad, que el mundo no es dominio simplemente para un entendimiento sintético sino sobre el fondo de una correlación trascendental necesidad - libertad; que el mundo no es límite simplemente para el uso de las Ideas sino sobre el fondo de una correlación trascendental razón - espíritu (Vernunft - Geist)"⁴⁴. En otros términos, a nivel fundamental se comprende que esta

⁴² Foucault, M.; "Thèse complémentaire...", p. 78: "... ce qui appartient nécessairement (originellement) à l'existence des choses."

⁴³ Foucault, M., "Thèse..." op. cit. p. 77: "... han alcanzado el nivel fundamental en que es interrogado el Inbegriff de la existencia."

⁴⁴ Ibid. p. 80: "...le monde n'est pas simplement source pour une 'faculté' sensible, mais sur le fond d'une corrélation transcendentale passivité-spontanéité, que le monde n'est pas domaine simplement pour un entendement synthétique mais sur fond d'une corrélation transcendentale nécessité-liberté, que le monde n'est pas limite simplement pour l'usage des idées mais sur fond d'une corrélation transcendentale raison-esprit (Vernunft-Geist). Et par là, dans ce système de corrélations se fonde la transcendance réciproque de la vérité et de la liberté."

estructura ternaria constituye el todo de la existencia, entendiendo el concepto de "todo" no como adición de partes o división introducida con finalidad de sistematización sino como totalidad entera, unitaria (Ganz) requerida necesariamente por la existencia.

Recapitulando, de acuerdo con la interpretación de Foucault, la repetición tendría como función habilitar el acceso al nivel de lo fundamental. Es que, como afirma Foucault, repitiendo a su nivel los resultados de la *Crítica*, la *Antropología* obliga a postular una reflexión fundamental sobre aquello que, como veremos inmediatamente, considerado en los otros niveles solo puede ser aludido: la relación de pertenencia de la verdad y la libertad. Ocurre que, planteada desde un punto de vista pragmático en que lo teórico y lo práctico, lo necesario y lo imperativo se refieren mutuamente, la *Antropología* no puede eludir esta cuestión aunque ella misma no tenga condición para resolverla. Precisamente, por carecer de condición es que la *Antropología* insta a pasar a otro nivel donde el vínculo entre verdad y libertad pueda ser pensado. En síntesis, la repetición facultaría el pasaje desde la instancia propedéutica de las *Críticas* vía lo empírico al cumplimiento de la filosofía trascendental. De allí, la dificultad para precisar el lugar de la *Antropología* en el pensamiento kantiano. Dado que, si, como afirma Foucault, "La pregunta: ¿qué es el hombre? tiene por sentido y función llevar las divisiones de la *Crítica* al nivel de una cohesión fundamental, aquella de una estructura que se ofrece en lo que tiene de más radical que toda facultad posible, a la palabra finalmente liberada de una filosofía trascendental"⁴⁵, habría que concebir este lugar más que como territorio firmemente enraizado como instancia de pasaje hacia la filosofía trascendental. Instancia solo percibida una vez cumplido el pasaje, vale decir, desde la concreción de la filosofía trascendental. De modo que si la antropología tiene un fundamento, éste no se encuentra ni en sí misma ni en la *Crítica* sino en la filosofía trascendental. Se trata, no obstante, de un fundamento controvertido porque vuelve episódico, en sentido de transitorio, aquello mismo que funda. Efectivamente, una vez abordado en el plano de la filosofía trascendental el nexo verdad /libertad en que desemboca sin poder hacerse cargo, la *Antropología* no puede sino diluirse. Por lo demás, como vimos, al nivel fundamental del *Opus*, la pregunta antropológica es

⁴⁵ Ibid. p. 81: "La question: Qu'est-ce que l'homme? a pour sens et fonction de porter les divisions de la Critique au niveau d'une cohésion fondamentale: celle d'une structure qui s'offre en ce qu'elle a de plus radicale que toute 'faculté' possible, à la parole enfin libérée d'une philosophie transcendente."

ligada a una reflexión más amplia sobre Dios y el mundo y aunque el hombre sea presentado como clave de unificación, lo cierto es que aquella cuestión pierde su autonomía y preponderancia. O, mejor dicho, esto implica que a Kant no se le ocurre que aunque la pertenencia de la verdad y la libertad aparezca en el orden empírico de la *Antropología*, la cuestión pueda ser considerada y resuelta a ese nivel. En otras palabras, aunque el problema de la finitud esté presente desde la *Crítica* y obviamente, se vuelva crucial en la *Antropología*, su tratamiento exige el recorrido de estas instancias que conducen a la consumación de una filosofía trascendental. En efecto, a pesar de ser definida en términos de repetición y pasaje, la relación entre la *Crítica*, la *Antropología* y la Filosofía trascendental no puede ser desanudada en beneficio de ninguna de las partes. En lo que concierne a la empiricidad de la *Antropología*, como vimos, la lección kantiana enseña que su subsistencia depende del doble sistema de referencias constituido por la precedencia de la *Crítica* y el pasaje hacia la filosofía trascendental. De modo que, aunque quede por determinar si el pasaje por lo empírico resulta indispensable⁴⁶ para concretar el proyecto de una filosofía fundamental, es indiscutible que, para Kant, la finitud - problema en cuestión en su filosofía - no puede ser reflexionada a nivel empírico. Por el contrario, de la dificultad misma que comporta este desafío parece provenir la necesidad de este rodeo que liga indisociablemente estos tres niveles de análisis. A los ojos de Foucault, precisamente en ese intento de reducir este recorrido privilegiando el enfoque antropológico radica el error de la filosofía de su tiempo. Ignorando la correlación fundamental y las diferencias específicas entre niveles establecida por Kant entre el a priori de la *Crítica*, lo originario de la *Antropología* y lo fundamental de la Filosofía trascendental, el pensamiento contemporáneo con su pretensión de superar esa distribución esencial conduciría a la filosofía a una progresiva alienación antropológica. El costo no es menor. Para Foucault, en el cumplimiento de este requerimiento, las filosofías post kantianas se habrían visto obligadas a adjudicarle a la antropología "... los privilegios del a priori y el sentido de lo fundamental, el carácter previo de la crítica y la forma acabada de la filosofía trascendental..."⁴⁷ y, a pesar de ello, o justamente por ello, no habrían podido escapar de la

⁴⁶ Para intentar esclarecer este punto, Foucault intenta conectar en la "Thèse..." la *Antropología* de Kant con algunas de las investigaciones antropológicas de su momento. Al respecto véase en ese escrito pp. 109-113.

⁴⁷ Ibid. p. 106: "... les privilèges de l' a priori et le sens du fondamental, le caractère préalable de la critique et la forme achevée de la philosophie transcendente..."

hipoteca de empiricidad que pendía sobre ellas. En este cuadro Foucault incluye no sólo a los post-kantianos sino también a la fenomenología de cuño husserliano y a *cualquier variedad del análisis de la existencia*⁴⁸. Respecto de Husserl, Foucault sostiene que, a pesar de sus primeros intentos por diferenciar lo a priori de lo originario llevados a cabo en *Investigaciones Lógicas* habría sucumbido a concebir lo originario en reemplazo del a priori bajo la forma de las síntesis pasivas y de lo dado. En este sentido, "La reducción no habría más que sobre un trascendental ilusorio y no alcanzaba en absoluto a jugar el rol para el cual estaba destinada y que consistía en tomar el lugar de una reflexión crítica elidida."⁴⁹

Ahora bien, así las cosas, cabe preguntarse - como lo hace Foucault- cuál es la función de la empiricidad no solo en la *Antropología* sino en el equilibrio del pensamiento de Kant. Será que, como pregunta Foucault, "¿Habría que considerar la flexión hacia lo empírico como esencial a toda reflexión que quiere encaminarse del a priori hacia lo fundamental?"⁵⁰ A mi juicio, esta flexión tal vez no sea esencial a toda reflexión pero si a aquella que, como la que pretenden llevar a cabo tanto Kant como Foucault, pretende dar cuenta de la finitud. En efecto, pensar la finitud a partir de sí misma parece requerir el tránsito por lo empírico como condición para alcanzar lo fundamental. En relación a la obra de Kant, Foucault intenta dar respuesta analizando dos tipos de índices. En principio, el ensayo de explicitación de la doble condición de sistemática y popular que ostenta la *Antropología*, conduce a nuestro autor a una interesante reflexión respecto del tiempo y del lenguaje como instancias de pasaje desde lo empírico hacia lo fundamental. Como puede inferirse del desarrollo anterior, sólo en la medida en que imita o repite la articulación de la *Crítica*, la *Antropología* adquiere coherencia y sistematicidad. Sin embargo, como también quedó dicho, entre *Crítica* y *Antropología* lo que se repite no implica un retorno a lo mismo. Si retomamos un ejemplo ya referido como es el de la consideración que merece lo dado en cada uno de los textos se advierte que, a diferencia del estado puro en que es presentado en la *Crítica*, en la *Antropología*, lo dado es expuesto bajo la forma de lo originario. La diferencia entre ambas exposiciones la establece la formulación del tiempo que, en el caso de la *Crítica*, es forma de la intuición y del sentido interno y, por ende,

⁴⁸ Formulación con la que parece referirse a Heidegger.

⁴⁹ Ibid. p. 107: "La réduction n'ouvrait que sur un transcendental d'illusion, et elle ne parvenait point à jouer le rôle auquel elle était destinée et que consistait à tenir la place d'une réflexion critique éliée."

⁵⁰ Ibid. p. 108: "Faut-il considérer la flexion vers l'empirique comme essentielle à toute réflexion qui veut s'acheminer de l'a priori vers le fondamental?"

ofrece lo dado sintetizado bajo la unidad del yo pienso, y en la de la *Antropología*, es irrebasable sucesión puesto que, como bien explica Foucault, en la experiencia lo dado y su síntesis no son contemporáneos sino que se suceden en un orden temporal. En pocas palabras, en la *Antropología* "El tiempo no es aquello en que y a través de lo cual y por lo cual se hace la síntesis, es aquello que corroe la actividad sintética misma."⁵¹ Por el tiempo hace pasar Foucault la diferencia entre el a priori de la *Crítica* y lo originario de la *Antropología*: en este sentido, lo originario no está fuera del tiempo ni es el punto cero, pura forma vacía que faculta el desenvolvimiento sin, a su vez, desenvolverse sino que es lo ya allí desplegándose. En la lectura de Foucault, el tiempo parece ser el resquicio por el que se cuele la libertad bajo la forma de la posibilidad que delimita toda determinación pretendidamente exhaustiva. De hecho, en la *Antropología* no se trata de lo que el sujeto es en su insuperable determinación sino de lo que el hombre puede hacer de sí mismo. El concepto que mejor expresa esta espontaneidad es, según nuestro autor, el de "Kunst". De difícil traducción, el concepto de Kunst da cuenta, precisamente, de esta condición de elaboración, modificación y hasta negación y transformación de lo dado propia del hombre a través de la cual se introduce, junto con la posibilidad del error y el desgaste de lo temporal, la libertad, es decir, el punto de enlace con la instancia fundamental de la reflexión.

A su modo, el lenguaje empleado por Kant en la *Antropología* también da cuenta, a juicio de Foucault, del tránsito de la empiricidad hacia lo fundamental. En este sentido, Foucault sostiene que el carácter popular que Kant asigna al texto está estrechamente relacionado con el "lenguaje común" en que está redactada y que, sin pretensiones técnicas, constituye el hilo conductor de la trama empírica por cuanto ésta consiste precisamente en "...agotar las formas verbales de un tema y dar a cada una, con su sentido preciso, la extensión real de su dominio."⁵² Los modismos y expresiones hechas son pensadas y sopesadas hasta poder establecer lo que se dice allí, hasta poder entender que quieren decir. De suerte que, desde esta óptica, la *Antropología* podría ser considerada como un texto destinado a elucidar el lenguaje a través del cual el hombre entabla contacto

⁵¹ Ibid. p. 85: "Le temps n'est pas ce en quoi se fait la synthèse, il est ce qui ronge l'activité synthétique elle-même."

⁵² Ibid. p. 92: "...épuiser les formes verbales d'un thème et donner à chacune, avec son sens précis, l'extension réelle de son domaine."

con las cosas y los otros hombres. Por ello, a diferencia de sus otros textos en los cuales las reiteradas referencias al latín cumplían la función técnica de precisar los términos con miras a constituir un conocimiento de alcance universal, la *Antropología*, con miras a dar cuenta de un sistema de expresión y de experiencia particular, se manifiesta primordialmente en la lengua de los hombres a los cuales se dirige: la alemana. Para Foucault, este desprendimiento del latín tiene su justificación, entonces, en la posibilidad de encontrar en una lengua determinada el campo de exploración y el sistema de expresión para una indagación filosófica. Pero, lejos de analizar esta decisión en términos negativos, Foucault reconoce en ella una suerte de mediación indispensable para alcanzar el nivel del universal concreto. En palabras de nuestro autor, "....el hombre de la *Antropología* es el Weltbürger, pero no en la medida en que forma parte de tal grupo social o de tal institución. Sino, pura y simplemente porque habla. Es en el intercambio del lenguaje que, a la vez, alcanza y cumple el mismo el universal concreto."⁵³ De esta forma, intentando hacer explícita la verdad del hombre presente en una lengua determinada, la *Antropología* alcanza la verdad universal del hombre.

Así como por la vía del tiempo, la *Antropología* se encamina hacia la formulación de la cuestión de la libertad, la explicitación del lenguaje la conduce hasta el planteo de la verdad. En síntesis, desembocando en la postulación de la libertad y de la verdad, postulación que, como anticipamos, formula pero no está en condiciones de reflexionar, la *Antropología* no hace sino instar a pasar a un nivel trascendental de reflexión. En efecto, no es asunto de una indagación antropológica sino de una filosofía trascendental como la esbozada en el *Opus* reflexionar sobre la pertenencia de libertad y verdad.

El segundo índice considerado por Foucault en dirección a establecer la función de lo empírico en el planteo kantiano, es el que pone en relación a la *Antropología* de Kant con el resto de las investigaciones que, en la misma época, se abocan a indagar la figura del hombre. Al respecto, la profusión de estudios de carácter empírico sobre el hombre aparecidos en esta época, fines del siglo XVIII, obliga a preguntarse a que razones obedece este repentino y marcado interés por el hombre y por la posibilidad de organizar con los

⁵³ Ibid. p. 100: "... l'homme de l'Anthropologie est bien Weltbürger, mais non pas dans la mesure où il fait partie de tel groupe social ou de telle institution. Mais, purement et simplement parce qu'il parle. C'est dans l'échange du langage que, toute à la fois, il atteint et accomplit lui-même l'universel concret. "

conocimientos obtenidos de él una ciencia. Según nuestro autor, la aparición de este nuevo dominio del saber sobre el hombre estuvo inicialmente ligada al desdoblamiento conceptual entre lo físico y la física operado en el seno de las investigaciones sobre el funcionamiento del cuerpo humano. Pero, lejos de decantar en una fisiología o en una biología y en la medida en que, como bien señala Foucault, en aquella época, "...el conocimiento del hombre se encuentra en el punto de entrecruzamiento de la determinación de un privilegio metafísico que es el alma y del dominio de una técnica que es la medicina"⁵⁴, este desdoblamiento acaba por dar lugar a la aparición de una disciplina como la antropología. Desde su aparición, y en virtud de su conformación, la antropología pretendió ser la ciencia de todo aquello que el hombre puede saber de sí mismo. Sin embargo, el hombre - en tanto ser natural- no puede actuar como fundamento del conocimiento ni siquiera de aquel que se refiere a sí mismo salvo limitándolo y refiriéndolo a su naturaleza. De modo que, fundada en el hombre, la antropología se torna una ciencia reducida a la medida del hombre. Su estructura epistemológica comprende, entonces, tanto el conocimiento del hombre como aquello que funda y limita para el hombre su conocimiento de sí. De allí la ambigüedad que la caracteriza puesto que la antropología "... es conocimiento del hombre en un movimiento que lo objetiva al nivel de su ser natural y en el contenido de sus determinaciones animales; pero es conocimiento del conocimiento del hombre en un movimiento que interroga al sujeto sobre sí mismo, sus límites y sobre aquello que lo autoriza en el saber que toma de sí"⁵⁵ En pocas palabras, es impulsada por su propia estructura epistemológica que una disciplina como la antropología requiere de la consumación previa de la tarea de la *Crítica*, o lo que es igual, de la determinación de la fuente y los límites del conocimiento. Pero, por lo mismo, es decir, en la medida en que desemboca en aquello mismo que constituye su punto de partida - el problema de la finitud - la antropología no tiene más remedio que instar al pasaje hacia una filosofía trascendental en que la condición finita pueda ser adecuadamente reflexionada.

⁵⁴ ibid. p. 114: "...la connaissance de l'homme se trouve au point de croisement de la détermination d'un privilège métaphysique qui est l'âme, et de la maîtrise d'une technique qui est la médecine. "

⁵⁵ ibid. 118: "...elle est connaissance de l'homme, dans un mouvement qui objective celui-ci au niveau de son être naturel et dans le contenu de ses déterminations animales; mais elle est connaissance de la connaissance de l'homme dans un mouvement qui interroge le sujet sur lui-même, sur ses limites , et sur ce qu'il autorise dans le savoir qu'on prend de lui."

De donde se infiere la magnitud del error cometido por aquellas corrientes del pensar que han pretendido reducir al nivel empírico de la antropología toda indagación filosófica sobre la finitud.

En el contexto del pensamiento de Kant, por mucho que la antropología se esmere en imitar a la *Crítica* repitiendo a su nivel las cuestiones que sólo aquella puede abordar queda claro que más que reemplazarla la reclama. Esto constituye un índice más respecto de la posición de Kant frente al problema de la finitud, posición que Foucault sintetiza afirmando "La finitud en la organización general del pensamiento kantiano no puede entonces nunca reflexionarse al nivel de ella misma; ella no se ofrece al conocimiento y al discurso más que en segundo lugar; pero aquello a lo que ella está obligada referirse no es a una ontología de lo infinito; es en la organización de conjunto las condiciones a priori del conocimiento."⁵⁶ En el contexto del pensamiento de principios de los '60, se ha pretendido, en cambio, sustituir la reflexión crítica por la acumulación de un conocimiento positivo sobre el hombre intentando por esta vía dar cuenta de la finitud al nivel de la exhaustión de las características del hombre empírico. Como si se dejaran llevar por la ambigüedad del genitivo, las corrientes más preeminentes en aquel momento pretenden hacer del conocimiento del hombre - del ser natural del hombre - el fundamento y el horizonte de no solo de la filosofía sino también de toda ciencia humana. Este desplazamiento del sujeto por el hombre, de la *Crítica* por la *Antropología* conduce a una suerte de "ilusión antropológica". Ilusión gestada incluso con la complicidad de Kant por cuanto él mismo por un deslizamiento de sentido considera como un estigma concreto de la finitud, como su naturaleza - como naturaleza de la naturaleza humana - aquello que es "natural" por corresponder a la forma fundamental de la relación con el objeto. Es como consecuencia de este deslizamiento que, en aquellos días, "...se quiere hacer valer los contenidos empíricos como sus propias condiciones de posibilidad y se busca en la finitud del ser humano los elementos de una determinación trascendental..."⁵⁷

⁵⁶ Ibid. p. 120: "La finitude dans l'organisation générale de la pensée kantienne ne peut donc jamais se réfléchir au niveau d'elle même; elle ne s'offre à la connaissance et au discours que d'une manière seconde; mais ce à quoi elle est contrainte de se référer n'est pas une ontologie de l'infini; c'est dans leur organisation d'ensemble les conditions à priori de la connaissance."

⁵⁷ Han, Béatrice; *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 11: "... il entend faire valoir des contenus empiriques comme leurs propres conditions de possibilité et cherche dans la finitude de l'être humain les éléments d'une détermination transcendental..."

Frente a esta desestructuración del campo de la filosofía producida no solo por estas corrientes de la filosofía sino por el advenimiento y preeminencia de las ciencias humanas en aquel momento, Foucault apela en este escrito al pensamiento de Nietzsche que es presentado casi como alternativa "salvífica"; pero, curiosamente, al menos en una primera aparición no por aquello que tiene de diferente respecto de la arquitectónica de Kant sino por todo aquello que supuestamente los emparentaría, es decir, la reflexión sobre el a priori, lo originario y la finitud. A principios de los 60, Foucault consideraba al pensamiento de Nietzsche como una herramienta más que adecuada para llevar adelante una crítica que detuviera la proliferación de la pregunta antropológica. En verdad, más que como una herramienta al servicio de una reducción de la ilusión antropológica, el pensamiento nietzscheano es propuesto por Foucault como el propulsor de la desaparición misma del hombre. Dos motivos del pensamiento de Nietzsche cumplen, por así decirlo, esta función: el acontecimiento de la muerte de Dios y el anhelado advenimiento del superhombre. Según como se lo analice, el acontecimiento de la muerte de Dios es, perturbadoramente, la ocasión tanto para el surgimiento de la figura del hombre como para su desplazamiento definitivo. En efecto, en cierto sentido, la muerte de Dios se produce a manos del hombre cuando éste decide usurpar el lugar de fundamento que desde antaño le era adjudicado al primero. Así interpretado, el acontecimiento no es ajeno al pensamiento kantiano. Por el contrario, aquel pensador habría participado del deicidio toda vez que su interés mayor pasa por dar cuenta de la finitud precisamente evitando recurrir a una ontología del infinito o a una metafísica del absoluto. Como quedó expuesto, si bien es cierto que advertido de las dificultades que entrañaba la antropologización del campo epistemológico Kant no ahorró esfuerzos para conjurar este peligro, en buena medida, es a la compleja articulación de su sistema que puede adjudicarse la responsabilidad de dar a luz a esta "indeseable" criatura. No obstante, de acuerdo con la interpretación de Foucault, a la larga, la muerte de Dios no puede sino conducir a la muerte de su propio asesino. A pesar de las apariencias no hay que suponer en la formulación foucaultiana ninguna nostalgia teológica. Por el contrario, la incitación a pensar el y desde el acontecimiento del hombre no es sino una forma de liquidar toda forma de teología filosófica. Ciertamente, nada se gana en este terreno si se mata a dios en beneficio del hombre. Puesto en el lugar de lo divino, el hombre acaba por aspirar a cumplir el mismo rol. En cuanto al superhombre, es sabido que la promesa de su

inminente advenimiento es la amenaza más intimidatoria para el hombre. De hecho, de su extinción depende la concreción de aquel acontecimiento. De modo que, aún pendiente de cumplimiento, el acontecimiento del advenimiento del superhombre es el umbral en el cual la pregunta antropológica pierde vigencia.

Aunque esporádicas y muy poco desarrolladas, las referencias a Nietzsche en este escrito son insoslayables puesto que, como se sugirió anteriormente, en la batalla contra el antropologismo, Foucault parece recurrir a este pensador como escudo. Más aún, si tenemos en cuenta que, nuestro autor cierra su tesis afirmando "La trayectoria de la pregunta: was ist der Mensch? en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: der Übermensch"⁵⁸ podríamos presumir que pretende inscribir bajo su tutela su propio proyecto filosófico. No sería una presunción descabellada: como intentaremos analizar a lo largo de la tesis, la trayectoria de Foucault puede ser entendida como un recorrido demarcado, en un extremo, por el pensamiento de Nietzsche. Pero, nos quedaríamos con una media verdad si no reconociéramos que, en el otro extremo y en tensión permanente con la vis nietzscheana, se yergue la figura de Kant. La tensión entre ambos extremos ya se deja sentir en este escrito toda vez que ante la encerrona en que desembocaría la consecución del proyecto filosófico de Kant, la vía de resolución no recorrida pero recurrentemente aludida es la que ofrecería el pensamiento de Nietzsche. Al respecto, explícitamente sobre el final del escrito, Foucault toma la posta dejada por Kant: al igual que aquel pensador, su meta es intentar pensar la finitud pero su desafío consiste en dirimir, con recursos nietzscheanos - como lo prueba el final de la cita que consignamos a continuación - si "¿No es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto por relación al hombre como por referencia al infinito y que mostraría que la finitud no es termino sino esta curva y este nudo del tiempo en que el fin es comienzo?"⁵⁹ A partir de aquí y a lo largo de toda su obra ya sea explícita o implícitamente, la remisión a ambos pensadores siempre bajo la misma tensión oscilatoria - un motivo kantiano que opera como detonante de una indagación llevada a cabo en clave nietzscheana - constituirá una fórmula que, en su recurrencia, merece ser considerada. En el contexto de esta tesis, y en

⁵⁸ "Thèse..", op. cit. p. 128: La trajectoire de la question: was ist der Mensch? dans le champ de la philosophie s'achève dans la réponse qui la recuse et la desarme: der Übermensch.

⁵⁹ Ibid.: "N'est-il pas possible de concevoir une critique de la finitude qui serait libératrice aussi bien par rapport à l'homme que par rapport à l'infini, et qui montrerait que la finitude n'est pas terme mais cette courbure et ce noeud du temps où la fin est commencement?"

vinculación con la hipótesis que ha de sostenerse en ella, esta relación será indagada poniendo particular atención en la determinación de en qué medida la adscripción reiterada⁶⁰ a los motivos más emblemáticos de Kant no conlleva, a pesar de las estrategias teóricas y metodológicas interpuestas para evitarlo, una adhesión más amplia que compromete incluso la viabilidad del propio proyecto filosófico de Foucault. En otras palabras, se tratará de poner en consideración si es posible pensar la finitud por una vía no kantiana. En lo que respecta a este estudio sobre la *Antropología* de Kant, sólo al final Foucault revela que su adscripción al que él mismo considera el problema filosófico kantiano por excelencia - la cuestión de la finitud - no incluye la aceptación de la modalidad instrumentada por Kant para abordarlo. Hasta sus consideraciones finales, la formulaciones de Foucault respecto de la estrategia adoptada por Kant para enfocar satisfactoriamente la cuestión son lo suficientemente ambiguas como para generar la impresión de su completa aquiescencia. Al punto en que, más que de la categoría de sujeto, Foucault pareciera estar empeñado en liberar al pensar de la postulación de la figura del hombre como fundamento y de una perspectiva empírica de análisis. Si esto fuera así, Foucault estaría admitiendo la posibilidad de dar cuenta de la finitud a partir del sujeto y aceptando el recurso a la repetición empírico trascendental como procedimiento válido para fundamentarla. En este caso, podría pensarse que es en la vía abierta por Kant que nuestro pensador aspira a inscribir su propia trayectoria. Pero, aunque en tardías precisiones respecto de sus afinidades intelectuales, Foucault expresamente sostenga que "Si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica que es la de Kant y se podría denominar a su empresa *Historia crítica del pensar*."⁶¹ tal asimilación que haría de nuestro autor todo lo más un buen kantiano no es admisible sin una consideración de su propio

⁶⁰ Al respecto a lo largo de nuestra investigación habremos de tomar en consideración reconocimientos de esta adscripción como los formulados en "Qu'est-ce que la Critique?" conferencia pronunciada en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978 publicada en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* Nro 84 de 1990 pp. 36- 63, el artículo "Foucault" artículo publicado inicialmente bajo el seudónimo de Maurice Florence en Huisman, D. *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, P.U.F., 1984. Ahora en *Dits et écrits...*, op. cit. Vol. IV, pp. 631-636, "Qu'est-ce que les Lumières?" originalmente publicado en inglés en Rabinow, P.; *The Foucault Reader*, New York, 1984, pp. 32-50. Ahora en *Dits...*; op. cit. pp. 562-578.

⁶¹ "Foucault" en Huisman, D. ; *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, T. 1. Ahora en *Dits et écrits*, Vol. IV. Op. cit. p. 631: "Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition critique qui est celle de Kant et l'on pourrait nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*." El artículo en cuestión originalmente fue publicado bajo el seudónimo de Maurice Florence. Los compiladores de los *Dits...*, Daniel Defert y François Ewald dan cuenta en una nota que antecede al texto de la autoría de Foucault del mismo y, aunque en particular esta frase ha sido redactada por Ewald - colaborador de Foucault en aquel entonces - es indudable que Foucault la conocía y la aprobó.

recorrido que ayude a poner en perspectiva sus afirmaciones⁶². De esta consideración no escapa tampoco la manifiesta adscripción al pensamiento nietzscheano. Al respecto, hay que preguntarse qué lectura de Nietzsche alienta esta adhesión, qué interpretación de la obra es capaz de provocar tanta admiración como para aspirar a inscribir, al menos parte de sus investigaciones, "...bajo el sol de la gran búsqueda nietzscheana..."⁶³ Es evidente que no se trata del Nietzsche considerado por Heidegger⁶⁴ como el último de los metafísicos. Más bien, por una parte, parece ser, como intentaremos establecerlo en este trabajo, una versión de Nietzsche pensador trágico proveniente de la lectura de Bataille y, por la otra, la que le ayudan a acuñar sus compañeros de ruta particularmente P. Klossowski⁶⁵ que hace del delirio de Nietzsche el resultado de su extrema lucidez y G. Deleuze⁶⁶ quien lee la *Genealogía de la moral* como la versión radicalizada de la *Crítica de la Razón Pura*. En el mismo sentido, hay que advertir que la tesis de Foucault respecto del lugar de la *Antropología* en el pensamiento kantiano supone los "resultados" de la interpretación de Heidegger de la *Crítica de la Razón pura* como un análisis orientado hacia el despliegue de una ontología fundamental basado en una analítica de finitud. El énfasis puesto en subrayar la importancia radical del problema de la finitud en Kant y el rechazo de la alternativa antropológica como principio de resolución del mismo parecen inspirarse en aquella

⁶² En relación con las múltiples lecturas en que retrospectivamente Foucault analiza su trayectoria intelectual, es necesario en cada caso adoptar un criterio diferente y fundado. En lo que se refiere a esta formulación respecto de su proximidad a Kant, su comprensión y aceptación requiere de su contextualización a través de una indagación previa del recorrido de Foucault. Sin esta deriva la afirmación pierde su matiz provocador y resulta engañosa. De modo que no se trata de desmentir al propio autor sino, por el contrario, de dar contenido a sus apreciaciones.

⁶³ "Préface", solo incluido en la primera edición de *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961. Ahora en *Dits...*, op. cit. Vol. I, p. 162. La cita al completo sostiene "L'étude qu'on va lire ne serait que la première, et la plus facile sans doute, de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique."

⁶⁴ Al respecto véase Heidegger, M.; *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, Trad. Pierre Klossowski. Sobre todo el primer capítulo "La volonté de puissance en tant qu'art", pp. 13-199.

⁶⁵ Klossowski, Pierre; *Nietzsche y el círculo vicioso*; Bs. As., Caronte, 2005. Particularmente la introducción (pp. 7-11) del texto es elocuente respecto del criterio de interpretación adoptado por el autor. La primera edición francesa de la obra es de 1969, por la cual no podría presumirse una relación de "influencia" de Klossowski en Foucault sino más bien lo contrario. De hecho, podría pensarse que la perspectiva foucaultiana de interpretación de la locura como punto cero de la historia de la razón y, en relación con ello, como ausencia de obra parece estar en el trasfondo de la lectura de Klossowski. De modo que no es bajo el artificio de la influencia recíproca que debe pensarse la "invención Nietzsche" proceso que llevan a cabo estos autores en la década del '60 con la manifiesta intención de destronar a las filosofías de la subjetividad, sino bajo el modo de una "política de la verdad" categoría que en el momento pertinente analizaremos aquí.

⁶⁶ Deleuze, Gilles; *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986. La primera edición francesa del texto es de 1967. Para la cuestión referida aquí véase, sobre todo pp. 123-134.

interpretación. A la luz de las afirmaciones del propio Foucault quien afirma que habría iniciado su lectura de Heidegger hacia los años 1952 o 1953 - fecha en que se publicaba la traducción francesa de *Kant y el problema de la metafísica*, no parece desacertado presumir que nuestro autor conocía el texto⁶⁷. Incluso más, si tomamos en cuenta su tardío reconocimiento respecto de que "Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger"⁶⁸, podríamos suponer que aquella lectura fue determinante para la elección de la temática expuesta en la Tesis. De todas formas, no son asuntos a dirimir en esta introducción los vínculos con otros pensadores ni la "naturaleza" de tales vínculos. Su referencia en este contexto solo advierte respecto de la dirección en que ha de indagarse en el cuerpo de esta tesis la forma en que la tensión entre un proyecto de matriz kantiana y una resolución de estilo nietzscheano dan configuración al pensamiento de Foucault.

Lo que corresponde puntualizar en esta introducción puesto que atañe a la hipótesis en consideración aquí es que, fruto de su análisis de este problema de procedencia kantiana, Foucault decide encaminar su recorrido por una senda que le permita dar cuenta de la finitud sin recurrir a la exploración y descripción del hombre, es decir, sin desembocar en una suerte de antropología de carácter empírico. Una y otra vez, Foucault desacredita tanto el recurso como la vía. En su opinión, en modo alguno la descripción empírica del hombre puede aspirar a ser reconocida como filosofía y menos aún a suplirla. En este sentido, la aparición del hombre como objeto de interés epistemológico y el ascendiente otorgado en esta época a las disciplinas que, como la antropología, se ocupan de él constituyen amenazas ciertas para la subsistencia del pensamiento filosófico.

En lo que respecta al sujeto y al nivel trascendental del análisis, en cambio, Foucault no se pronuncia con claridad en este texto. Es que la cuestión no está ni siquiera terminada de definir. Recién en *Les mots et les choses* Foucault parece estar en condiciones de delimitar el problema de la categoría moderna de sujeto. Ciertamente en el capítulo sobre "Le grand renfermement" en *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault

⁶⁷ Al respecto véase Fimiani, Mariapaola; op. cit. p. 105, quien en nota que acompaña su síntesis del análisis de la autoafección efectuado por Foucault en la Tesis también sugiere esta relación con el texto de Heidegger y aporta como fundamento de esta presunción las afirmaciones de Vuillemin, J. en *L'héritage kantien et la Révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 283 y sg. respecto de la repercusión que el texto de Heidegger habría tenido en Francia toda vez que permitía desenmascarar ciertos presuntos resultados del pensamiento de aquel entonces como un desplazamiento del Hombre por Dios y una metafísica del infinito.

ha dejado en claro su posición respecto del sujeto metafísico de Descartes⁶⁹. En una exposición tan breve como precisa respecto de su interpretación, Foucault explicita el procedimiento cartesiano por el cual el sujeto se constituye a expensas del sacrificio del hombre empírico. Analizando la desproporción que, en el camino de la duda, se observa entre el tratamiento de la sensibilidad, los sueños y la imaginación y el adjudicado a la locura, Foucault concluye que para Descartes "Si el *hombre* puede siempre estar loco, el *pensamiento* como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se adjudica el deber de percibir lo verdadero, no puede ser insensato."⁷⁰ poniendo en evidencia que, en este caso, el sujeto no refiere ni remite al hombre empírico. No era necesario, no obstante, llegar hasta el extremo de la consideración de la exclusión de la locura como eventualidad del sujeto para advertir que el sujeto metafísico no coincide con el hombre empírico. Bastaba con seguir el itinerario de la duda para comprobar cómo, para llegar a ser sujeto, el hombre debía pagar el alto precio de poner en suspenso y finalmente, en algún caso, prescindir de aquellas "facultades" que, precisamente, lo instituyen como empírico. Efectivamente, en aquel camino se ponen en cuestión la sensibilidad, la imaginación, los sueños, es decir, todo aquello que puede atentar contra la aspiración de convertir al hombre en sustancia pensante. Ciertamente es que, mientras que a propósito de la locura parece no haber ni la mínima hesitación en Descartes respecto de su esencial incompatibilidad con el sujeto pensante, respecto de "las otras formas de ilusión" ni su eventualidad ni su cumplimiento obstruyen efectivamente el proyecto cartesiano de hacer del hombre un sujeto. En el caso de la sensibilidad, por ejemplo, o incluso de los sueños la confusión que éstos puedan provocar no inhibe totalmente el carácter de pensante que aspira a alcanzar el hombre. En verdad, la exigencia es mayor: si el sujeto ha de cumplir el rol de fundamento, tiene que ser completamente transparente a sí mismo. En efecto, sólo como conciencia absolutamente cierta de sí puede cumplir con su nueva asignación: ser criterio de verdad. Porque, aunque

⁶⁸ "Le retour de la morale" entrevista realizada el 29 de mayo de 1984 y publicada en *Les Nouvelles Littéraires* Nro. 2937 de junio/julio 1984. Ahora en *Dits...*, op. cit. Vol. IV, p. 703: "Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger".

⁶⁹ Lecturas críticas de esta interpretación de Foucault pueden encontrarse en Beyssade, Jean Marie; "Mais quoi ce sont des fous" Sur un passage controversé de la 'Première Méditation' » en *Revue de Métaphysique et de morale*, Nro. 3, 1973, pp. 273-294 y en D'Amico, Robert; « Sed amentes sunt isti : against Michel Foucault's account of cartesian skepticism » en *The Philosophical Forum*, Vol. XXVI, Nro. 1, 1994.

⁷⁰ *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 58: "Si l'homme peut toujours être fou, la pensée comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée."

Descartes no termine de reconocerlo, la claridad y distinción no son propiedades del objeto sino atributos de la conciencia del sujeto. En este desplazamiento a medias disimulado por la persistencia del realismo se cifra la posibilidad de la certeza. Evidentemente, nada amenaza más a un proyecto semejante que la mera eventualidad de la locura. En el razonamiento cartesiano, este peligro es prontamente conjurado: ¿cómo podría el sujeto compararse siquiera con esos insensatos? "...son locos y yo no sería menos extravagante si me regulara por su ejemplo"⁷¹. Si hasta el momento, el pensamiento de Montaigne había hecho lugar a la consideración de la locura y no solamente bajo la figuración de la mera posibilidad sino como su más frecuente obsesión⁷², a partir de Descartes, la razón no podrá permitirse ese lujo. En palabras de Foucault, "Entre Montaigne y Descartes, un acontecimiento ha tenido lugar: algo que concierne al advenimiento de una ratio."⁷³ A su arribo, esta ratio no podía sino reclamar que aquel que pretendiera constituirse en su sujeto no portará consigo ningún resabio que permitiera evocar al hombre. Exigencia en apariencias fácil de satisfacer puesto que entre aquel hombre y este sujeto parece no haber vínculo alguno.

Las cosas, no obstante, no son tan sencillas. Mal que le pese a Foucault, la relación entre el hombre y el sujeto no se dirime con una única línea argumentativa. En su momento, su punto de vista respecto de la relación del cogito y la locura fue duramente criticado por Jacques Derrida⁷⁴ y la discusión entablada entre ambos⁷⁵ fue la ocasión para que nuestro autor contemplara un elemento omitido en su exposición en *Histoire de la folie*...que concierne a la cuestión analizada aquí. Se trata de la puesta en consideración del carácter de "meditación" bajo el cual Descartes concibe el cogito. A juicio de Foucault, a diferencia de

⁷¹ Descartes, R.; *Méditations métaphysiques*, Paris, 1990, Librairie Générale Française, texte latin accompagné de la traduction du duc de Luyne. Présentation et traduction de Michelle Beyssade, p. 32: "...sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem."

⁷² Juego con el doble significado del término "hanter" que emplea Foucault para referirse a la posición de Montaigne respecto de la relación de la locura con el pensamiento y que puede ser traducido tanto por frecuentar como por obsesionar..

⁷³ *Histoire de la folie*...; op. cit. p. 58: "Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé: quelque chose qui concerne l'avènement d'une ratio."

⁷⁴ En "Cogito et Histoire de la Folie", conferencia pronunciada el 4 de marzo de 1963 en el Collège philosophique. Originariamente publicada en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, Nro. 3-4 e incluida ahora en *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 51-97.

⁷⁵ Recuérdese que Foucault le responde a Derrida a través de dos artículos: "Mon corps, ce papier, ce feu" incluido como Apéndice II, pp. 583-603, a partir de la edición 1972 de *Histoire de la folie*... (*Dits...*, Vol. II, pp. 245-68) y "Réponse à Derrida" en *Paideia* No 11, febrero 1972, pp. 131-47 (*Dits...*, Vol. II, pp. 281-95)

otros tipos de exposición discursiva para los cuales el éxito de la argumentación reside sólo en la concatenación de los razonamientos o, como en la reflexión, en la profundización del análisis pero sin afectar al sujeto que piensa, en el caso de la meditación, la argumentación progresa sobre la base de la modificación o transformación de aquel que pensando se piensa allí. En sus propios términos, "En la meditación, el sujeto es sin cesar alterado por su propio movimiento; su discurso suscita efectos en el interior de los cuales él está tomado; lo expone a riesgos, lo hace pasar por pruebas o tentaciones, produce en él estados, y le confiere un estatuto o una calificación que en modo alguno podía detentar en el momento inicial."⁷⁶ Si esto es así, y no hay duda de que para Foucault lo es, el sujeto no es tanto el resultado de la trama demostrativa del sistema sino del ejercicio ascético llevado a cabo por el hombre empírico que se apresta a desprenderse de lo que sea para transformarse en sujeto. Considerado desde esta óptica, el vínculo entre el hombre y el sujeto es más complejo de lo que Foucault parecía suponer en un principio. Al filo de sus precisiones respecto del carácter ascético del pensamiento meditativo, podría decirse que, en la partida de nacimiento del sujeto, el hombre suscribe su paternidad. Se podría objetar, sin embargo, que bien pensado, es decir, tomando en cuenta la exhaustión que comporta la ascética exigida para dar la talla requerida, la configuración del sujeto conllevaría la muerte del hombre o, por lo menos, la suspensión in fine de los demeritos propios de su ser empírico. Ni tanto ni tan poco. Su finitud es la herencia que le lega al sujeto tanto por la vía de la res extensa como por la vía del entendimiento. Es precisamente en virtud de esta herencia que Descartes recurre a una metafísica del infinito que actúa, al mismo tiempo, como fundamento o garantía de la condición del sujeto finito para dar cuenta de la verdad pero también como patrón de contraste contra el cual la finitud es medida como límite, privación, amenaza permanente del error. Y, aunque sea de esta forma negativa, el hombre deja su impronta en el sujeto. Precisamente, es en virtud del carácter negativo y dependiente de una metafísica del infinito que comporta la finitud en el planteo cartesiano que Foucault lo considera como perteneciente a la época clásica previa a la modernidad⁷⁷.

⁷⁶ "Mon corps, ce papier, ce feu", op. cit. p. 257: "Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial."

⁷⁷ En lo que concierne a esta interpretación respecto de la pertenencia de Descartes a la época clásica, Foucault se distancia de la historiografía tradicional e incluso de la lectura de Heidegger para quien no hay

Con todo, y atendiendo a las precisiones formuladas por Foucault en los dos artículos en que responde a Derrida, señalemos que, aún allí donde su presencia ni se sospecha, el hombre empírico amenaza al sujeto con revelar su perturbadora proveniencia. Foucault no lo sabía aún, pero cuando desplegaba estos análisis estaba trazando el esbozo de una genealogía de la subjetividad. Y aunque el ejemplo de la locura puede parecer irrelevante para el discernimiento arqueológico de la relación entre el hombre empírico y el sujeto, respecto de la perspectiva genealógica en ciernes en aquel momento, la consideración de la completa exclusión de la insensatez que el gesto cartesiano comporta es indispensable a los fines de intentar establecer la naturaleza del vínculo entre los saberes y las prácticas estratégicas. Como inicialmente Foucault hace un empleo más bien tentativo, acrítico y carente de un balizamiento metodológico⁷⁸ de la arqueología no termina de extraer las consecuencias de este gesto por el cual los saberes consienten, acuerdan, contribuyen - se solidarizan podría decirse - con las prácticas estratégicas. Sin embargo, no está totalmente ciego a su hallazgo: aún cuando no logra discernir el carácter del vínculo entre ambos tipos de prácticas, no lo ignora ni lo elude: no en balde, ubica este análisis que pone en evidencia los esfuerzos de la razón por devenir ratio al comienzo de un capítulo destinado a describir las prácticas de exclusión por encierro llevadas a cabo desde los inicios de la época clásica. Volveremos sobre esta cuestión en el momento pertinente. En el contexto de esta introducción, y a los efectos de mantener el hilo conductor - la posición de Foucault respecto de la categoría moderna de sujeto - corresponde solo puntualizar que, independientemente de la interpretación que pueda hacerse de las implicancias de la práctica del género meditación, en el caso de Descartes, la cuestión de la determinación del carácter del sujeto está claramente delimitada: sólo por vía de suspensión de lo empírico, el sujeto está en condiciones de encaminarse hacia la verdad. En este sentido, después del exhaustivo análisis llevado a cabo en la primera Meditación, toda remisión al nivel empírico de la indagación está vedada.

duda de que Descartes es el iniciador de la modernidad y, como lo especifica en la nota 4 de la Addenda a "La época de la imagen del mundo" en *Sendas Pérdidas*, Bs. As., Losada, 1979, p. 88, "Con la interpretación del hombre como "subjectum", Descartes crea la premisa metafísica para la futura antropología de toda clase y dirección." Más adelante, en la nota 9 p. 97 del mismo texto, Heidegger seguirá enfatizando el carácter inaugural del planteo cartesiano afirmando "*Las Meditaciones de prima philosophia* dan el anticipo para la ontología del *subjectum* a base de la perspectiva de la subjetividad determinada como *conscientia*".

⁷⁸ Cfr. Foucault, M.; *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 25- 27.

De todas formas, a juicio de Foucault, el problema de Descartes no es el hombre - en la medida en que el espesor propio de la naturaleza empírica del hombre ha sido dejado fuera en el curso de las primeras meditaciones -, ni siquiera el sujeto - en la medida en que la demostración de la existencia de Dios es interpuesta con la finalidad de garantizar su certeza- sino la representación: esto es, la forma en la que el yo pienso puede dar cuenta del yo soy, o, en otras palabras, la forma en que el soy se hace presente en el pienso. Para que ello sea posible se requiere no solo de la reducción del soy al pensar operada a partir del momento en que a la pregunta ¿qué soy? Descartes responde "una cosa que piensa"⁷⁹ sino también de la total transparencia del pensar al ser. No hay representación posible sin que se cumplan estas dos condiciones, esto es, el carácter de representable del ser y la transparencia casi especular del pensar. Como consecuencia de una de las tesis principales de *Les mots et les choses* según la cual una suerte de a priori histórico de carácter lingüístico regularía la configuración del saber de cada época, Foucault atribuye la conformación de la representación a la disposición que adoptó el lenguaje en la época clásica. De acuerdo con esto, antes que un carácter del pensar, la representación habría sido una cuestión de naturaleza lingüística. Más aún, solo porque el lenguaje o, mejor dicho, el sistema de signos adquirió en la época clásica una articulación binaria por la cual basta el significante para referir al significado, pudo la representación consolidarse como modo de ser común del pensar y del ser. Corresponde, entonces, partir del análisis del lenguaje para entender en qué consiste según Foucault la representación. Al interior del signo, la relación del significante con el significado es definida como "...el lazo establecido entre la idea de una cosa y la idea de otra"⁸⁰. Salta a la vista que, así concebida, la relación entre significante y significado no es, como se la entenderá con posterioridad, de significación: en efecto, la idea de una cosa remite a la idea de otra solo en la medida en que la representa. O, como sostiene Descartes en las *Meditaciones*, la idea de perfección puede dar cuenta de la existencia de Dios en la medida en que extrae de la perfección divina su realidad objetiva. Sin embargo, habiendo eliminado la mediación de toda figura externa, para cumplir su función el signo debe además manifestar la relación que lo liga a aquello que

⁷⁹ Descartes, René; *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 62: "Sed quid igitur sum?. Res cogitans."

⁸⁰ *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 78: "...le lien établi entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre."

significa⁸¹. En otras palabras, "Es necesario que represente, pero que esta representación a su vez se encuentre representada en él."⁸² En concordancia con esta precisión, el signo puede ser definido como "...la representatividad de la representación en tanto que es representable."⁸³. Nuestro autor califica como "discurso" a esta configuración del lenguaje en que el signo en lugar de significar representa y para ello se vuelve totalmente transparente al ser de lo representado. Ahora bien, caracterizado en estos términos, el lenguaje es difícilmente diferenciable del pensamiento representativo. En rigor de verdad, éste parece el efecto perseguido por Foucault: enfatizar el parentesco estrecho que vincula a la representación con una determinada forma de configuración histórica del lenguaje como un recurso para desvincularlo de toda asociación con una subjetividad constituyente. De hecho, al momento de extraer las conclusiones de su exposición, Foucault destaca tres consideraciones que hacen a esta cuestión: en principio, la perturbadora proximidad que vuelve indiscernibles discurso y representación; en segundo lugar, la plena independencia de la teoría de la representación respecto de todo recurso a la conciencia ya sea con fines explicativos o fundadores; en tercer lugar, la exclusión, mientras estuvo vigente el lenguaje clásico como discurso común de la representación y de las cosas, de la formación de una disciplina semejante o compatible con una ciencia del hombre. Como se advierte fácilmente, el criterio de interpretación del problema de la representación adoptado por Foucault lo conduce a conclusiones muy diferentes a las sostenidas por Heidegger en su artículo de 1938 "La época de la imagen del mundo"⁸⁴. En efecto, a diferencia de Heidegger para quien "Re- presentar significa en este caso: llevar ante sí lo existente como un opuesto, referírsele - al que se hace la representación - y hacerlo volver a entrar en esta relación consigo como dominio decisivo. Cuando esto sucede, el hombre se pone en imagen sobre lo existente. [...] El hombre pasa a ser el representante de lo existente en el sentido de lo que esta enfrente."⁸⁵, Foucault sostiene que, el de la representación es un asunto que concierne al modo de ser de los signos, y en el extremo, al modo de ser de los

⁸¹ Al respecto el mejor ejemplo, a juicio de Foucault, es el que ofrece *La Logique du Port-Royal* cuando refiere a la representación espacial o gráfica como el dibujo, el mapa o el cuadro.

⁸² Les mots... , op. cit. p. 79: "Il faut qu'il représente, mais que cette représentation, à son tour, se trouve représentée en lui."

⁸³ Ibid.: "...la représentativité de la représentation en tant qu'elle est représentable"

⁸⁴ Al respecto véanse fundamentalmente las notas 4 y 9 de la Addenda al artículo.

⁸⁵ Heidegger , Martin; op. cit. p. 81.

seres mismos: a unos les compete la función de representar y a los otros el carácter de ser representables sin que esto suponga ningún posicionamiento particular del sujeto o, dicho en otros términos, sin que esto conlleve la conversión del cogito en sujeto trascendental. En palabras del propio Foucault "El discurso que, en el siglo XVII, ligó uno a otro el 'Yo pienso' y el 'Yo soy' de aquel que lo acomete - aquel discurso permaneció, bajo una forma visible, la esencia misma del lenguaje clásico, pues lo que se anudaba en él, de pleno derecho, eran la representación y el ser. El pasaje del 'Yo pienso' al 'Yo soy' se cumplía bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo total dominio y funcionamiento consistían en articular uno sobre el otro aquello que se representa y aquello que es."⁸⁶

En síntesis, a juicio de Foucault, tanto el recurso al infinito como fundamento de la finitud como la configuración representativa de su pensar hacen de Descartes un pensador clásico. Por lo demás, ambas líneas argumentativas refuerzan la tesis historiográfica de Foucault según la cual la modernidad se iniciaría con el doble hallazgo kantiano consistente en la postulación del problema de la finitud y la remisión al sujeto como único recurso de resolución. Ahora bien, a diferencia del sesgo apologético respecto de la perspectiva adoptada por Kant para enfocar su planteo asumido en la "Thèse...", en *Les mots et les choses*, Foucault adjudicará a su empeño la paternidad de la oscilación entre lo empírico y lo trascendental que afecta a la filosofía moderna al punto de convertirla en una analítica de la finitud.

Desde un punto de vista arqueológico - punto de vista cuya consistencia teórica será analizada en el próximo capítulo -, el hombre en su doble rol de objeto del saber y sujeto del conocimiento habría hecho su aparición en la historia en el momento en que el primado de la representación entra en crisis, esto es, cuando la representación deja de definir el modo de ser común a las cosas y al conocimiento. Fenómeno complejo el de las mutaciones epistemológicas, Foucault intenta explicarlo desde el doble punto de vista de la "desaparición" o "hundimiento" de una episteme y de la irrupción o advenimiento de una

⁸⁶ *Les mots...*, op. cit. p. 322: "Le discours qui, au XVII siècle, a lié l'un à l'autre le 'Je pense' et le 'Je suis' de celui qui l'entreprenait - ce discours-là est demeuré, sous une forme visible, l'essence même du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c'étaient la représentation et l'être. Le passage du 'Je pense' au 'Je suis' s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l'un sur l'autre ce qu'on se représente et ce qui est."

configuración nueva. En el caso de la representación, su ocaso parece haber sido propiciado desde dentro por el agotamiento mismo del paradigma: en palabras de nuestro autor "El fin del pensamiento clásico - de esta episteme que ha hecho posible la gramática general, la historia natural y la ciencia de las riquezas - coincidirá con la retirada de la representación o más bien, con la liberación, por lo que respecta a la representación del lenguaje, de lo vivo y de la necesidad."⁸⁷ Aparentemente, por sí sola, entonces, la representación habría perdido el poder de fundar y de explicar el modo de ser de las empiricidades⁸⁸, de las positivities⁸⁹ y hasta del pensamiento filosófico propio de la época clásica. En lo que concierne particularmente a la filosofía, podría decirse que el fin del pensamiento clásico acontece cuando deshecho el parentesco estrecho entre la representación y las cosas, aquella se verá reducida a "...pura sucesión temporal, en la que ellas [las cosas] se anuncian siempre parcialmente a una subjetividad, a una conciencia, al esfuerzo singular de un conocimiento, al individuo 'psicológico' que, desde el fondo de su propia historia, o a partir de la tradición que se la ha transmitido, trata de saber."⁹⁰ En el siglo XVIII, dos formulaciones filosóficas diferentes transitaron por esta senda y se hicieron cargo de interrogar a la representación misma procurando determinar, en un caso, las leyes que la explican y en el otro, las condiciones que la hacen posible. Se trata de la Ideología y la Crítica. Sin abandonar el espacio de la representación, la Ideología desplegó una suerte de análisis genético que partiendo del umbral más bajo de la representación - la sensación- permitiera discernir sus leyes de formación y de relación. Concernida por la misma cuestión, a saber: fundamentar y justificar la representación, la filosofía crítica, en cambio, no compartió el empeño de buscar en la propia representación las condiciones que la rigen sino que intentó discernirlas por fuera de ella, en el a priori que la hace posible. En este sentido, podría decirse que, a diferencia de la Ideología cuya forma de indagación aún cuando pone en consideración el fundamento de la representación no hace sino prolongar

⁸⁷ *Les mots...*, p. 222: "La fin de la pensée classique - et de cette épistémè qui a rendu possibles grammaire générale, histoire naturelle et science des richesses - coïncidera avec le retrait de la représentation, ou plutôt avec l'affranchissement, à l'égard de la représentation du langage, du vivant et du besoin."

⁸⁸ Empleado fundamentalmente en *Les mots et les choses*, el término empiricidad designa en Foucault la forma de concebir el modo de ser de lo empírico en cada época.

⁸⁹ En el contexto de *Les mots et les choses*, con el término positividad Foucault parece referirse a los distintos saberes como la historia natural, la ciencia de las riquezas o la gramática general. Para otros usos del término, véase Castro, Edgardo; *El vocabulario de Michel Foucault*; Bs. As., Prometeo, 2004.

su primado, dirigiendo su análisis a aquello que en general hace posible la representación, la filosofía crítica la condujo a su límite.

Sin embargo, sólo en apariencias está desaparición obedecería a una suerte de ley natural de extinción. En la óptica de *Les mots* ..., este agotamiento parece haber sido precipitado por la súbita irrupción de por lo menos dos acontecimientos epistemológicos⁹¹: en principio, la historia, que con la inflexión temporal que inflige a los seres y saberes no sólo desbarata el orden en cuadro favorecido por el modo de ser representativo imperante en el periodo clásico sino que además introduce el problema de la condición temporal de estos seres y saberes, es decir, instaura la necesidad de hacerse cargo de la cuestión de la finitud. En efecto, cuando Foucault en el capítulo séptimo de *Les mots...* titulado "Los límites de la representación" da cuenta de la emergencia de una 'época de la historia' no se refiere simplemente a la conformación y predominio de una disciplina empírica de los acontecimientos sino particularmente "... al modo de ser radical que prescribe su destino a todos los seres empíricos y a estos seres singulares que somos nosotros."⁹². En concomitancia con esta irrupción de lo histórico que vuelve finito todo lo que atraviesa, apareció también para la misma época, la figura del hombre con su pretensión de dar cuentas y fundamentar la finitud a partir de la exploración de las formas concretas de su existencia. Aunque esta última formulación es propia, creo que no deja de sintetizar lo que Foucault pensaba en el momento de redactar *Les mots...* respecto del planteo y del destino de la filosofía moderna en general. Ahora bien, para nuestra sorpresa en este texto y como desconociendo los resultados de la indagación llevada adelante en la "Thèse..."⁹³, nuestro autor no duda en considerar la duplicación empírico trascendental, aquella argucia epistemológica introducida por Kant con la finalidad de pensar la finitud sin correr el riesgo

⁹⁰ *Les mots*, p. 252: "... pure succession temporelle, où elles s'annoncent toujours partiellement à une subjectivité, à une conscience, à l'effort singulier d'une connaissance, à l'individu 'psychologique' qui du fond de sa propre histoire, ou à partir de la tradition qu'on lui a transmise, essaie de savoir."

⁹¹ Para no complicar excesivamente la explicación y considerando que serán objeto de un tratamiento pormenorizado posteriormente omitimos en este punto la exposición de otros acontecimientos epistemológicos que, a juicio de Foucault, demarcan el fin a la época clásica y contribuyen a configurar la modernidad como por ejemplo la aparición de la literatura.

⁹² *Les mots*, p. 231: "...ce mode d'être radical qui prescrit leur destin à tous les êtres empiriques."

⁹³ No deja de llamar la atención el hecho de que el propio Foucault no solo no haga mención ni referencia a la "Thèse..." sino que tampoco parezca sacar provecho de los resultados obtenidos en aquella investigación la cual, sin lugar a dudas, constituye el primer esbozo de su perspectiva teórica respecto de la cuestión del sujeto.

de convertir a la filosofía en una antropología de base empírica, como una de las formas que amenaza con reducir al pensamiento filosófico a nivel de analítica de la finitud.

No obstante, en rigor de verdad, también en este texto la posición de Foucault respecto de la empresa kantiana es oscilante o, cuanto menos ambigua. En efecto, a lo largo del capítulo referido a los límites de la representación, cuando Foucault intenta identificar los acontecimientos epistemológicos que ponen fin al pensamiento clásico y anticipan el perfil a adoptar por la episteme moderna, adjudica - haciendo uso de un vocabulario neutro sin matices valorativos- a la empresa crítica el empeño por despejar un campo trascendental. A su entender, la puesta en consideración de la representación habría conllevado la aparición correlativa de dos nuevas formas de pensar: una que habría intentado dar cuentas de las condiciones de la relación entre representaciones indagando al objeto representado en ellas; la otra, llevada adelante por Kant, habría buscado en el sujeto la clave de explicación de la representación. Si, dejando de lado la alternativa objetiva que, por el momento, no hace a nuestro interés, se atiende a la formulación a través de la cual Foucault explica la tarea crítica, se advierte que nuestro autor subraya el carácter trascendental (en sentido de no empírico) del sujeto afirmando "[la alternativa crítica] pone así al descubierto un campo trascendental en que el sujeto, que no se ofrece nunca a la experiencia (puesto que no es empírico), pero que es finito (puesto que no tiene intuición intelectual), determina en su relación con un objeto = x todas las condiciones formales de la experiencia en general; es el análisis del sujeto trascendental el que despeja el fundamento de una síntesis posible entre las representaciones."⁹⁴ Así expuesta, la aparición del sujeto parece ser consecuencia de la crisis del pensamiento representativo; más aún la apertura de lo que nuestro autor denomina "un campo trascendental" es presentada como una de las únicas dos alternativas posibles de fundamentación del nexo de las representaciones, el cual, como ya fue dicho, se explica por referencia al objeto o por remisión al sujeto. Por otra parte, expresamente reconocido como de carácter trascendental, el sujeto no parece correr el riesgo de ser confundido con el hombre empírico. En el contexto de este capítulo de *Les mots...*, solo sobre el final Foucault alude al peligro de antropologización que

⁹⁴ Ibid. 256: "...elle met ainsi à découvert un champ transcendental où le sujet, qui n'est jamais donné à l'expérience (puisque'il n'y a pas d'intuition intellectuelle), détermine dans son rapport à un objet = x toutes les conditions formelles de l'expérience en général; c'est l'analyse du sujet transcendental qui dégage le fondement d'une synthèse possible entre les représentations."